حديث التسامح:

«كلمة سواء»

خليل الشيخ*

كنا ندرك، منذ تقرر أن يكون **التسامح** اسما لهذه الدورية أننا نختار طريقا شاقّا في عالم يغدو فيه التسامح صعبا، إن لم يكن في كثير من الأحيان مستحيلا. ولكن التسامح الذي يجسد أرقى ما في العلاقات الإنسانية، يظل يؤشر على الذرى التي يتوجب على الإنسانية أن تبلغها، وأن تجاهد للوصول إليها.

فالتسامح على المستوى الإنساني، يتجلى في القدرة على قبول الآخر –المختلف– واحترامه ومحاورته، وقبول الآخر والاعتراف به وعدم تنميطه وازدرائه، يشير في واقع الأمر، إلى ثقة الذات بنفسها، وإدراكها لهويتها، وما تتحلى به من ميزات وخصائص.

إن **التسامح** في أبعاده الكبرى، يقوم على حق الاختلاف، وإدراك معاني التعددية، والإيمان بالعلاقات المتوازنة بين الأفراد والمجتمعات، ويؤمن أن الاختلاف لا ينبغي أن يقود إلى الصراع.

وحق الاختلاف مسألة أشار إليها التنزيل الكريم، وحفلت الأدبيات الإسلامية ببيان أبعادها: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة: 48).

فالتعددية في الواقع الاجتماعي هي الحافز للتنافس في شتى حقول الحياة بين الفرقاء المختلفين في الشرائع والمناهج والرؤى. وفي هذا التباين يكمن غنى هذه الحياة وثراؤها المعرفي.

ولكن هذا الاختلاف الذي قامت عليه الحضارات ونشأت، وأفادت من منجزات بعضها بعضا، يضيع عندما تختل العلاقة بين بني البشر، وتتحول من التكافؤ والندية والاحترام المتبادل إلى انعدام المساواة والاعتقاد بدونيّة الآخر أو تخلفّه. وتتحول إلى صراع عندما تطغى الرؤية الأحادية، وتفرض قراءتها وتصورها على بني البشر، لتصنع عبر مجموعة ضخمة من الوسائل المادية والفكرية رؤية تبدو فيها تلك الحضارة مركزا، ويبدو فيها الآخر، الذي لا يتماهى مع تلك الرؤية، أو يسعى للحفاظ على ثقافته الذاتية، وهويتّه الحضارية، غريبا وغرائبيا وخارج العصر.

صحيح أن الرؤية القرآنية تنبه إلى خطورة غياب التدافع في واقع الحضارات؛ لأن غياب هذا التدافع يقود إلى موات اجتماعي، واضمحلال حضاري: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة: 201)

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾ (الحج: 40)

ولكن هذا لا يعني أن الصراع هو قانون تلك الرؤية بالمطلق، فالإشارات القرآنية إلى "التعارف" وهو يعني قراءة الآخر، واكتشاف ما يمتلكه من رؤى؛ تمثل قانونا مهما في العلاقات الحضارية، وتنطوي في جوهرها على الإيمان بحق الاختلاف، الذي يؤمن بالمشترك الإنساني، ويحترم التعددية في الهويات والثقافات. لذا تبرز آفاق التسامح وتتجلى في روح حضاري جوهرها العدالة، وقوامها الرحمة وأساسها الحوار. لذا ظلت العدالة عند بني البشر –على اختلاف مشاربهم وتصوراتهم– مطلبا أساسيا.

والعدالة في التصور القرآني سر ديمومة المجتمعات وأساس بقائها، لهذا حفل النص القرآني الكريم بالإشارة إلى أنواع شتى من الظلم والاستبداد أدت إلى انهيار حضاري ﴿فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا﴾ (النمل: 52). ورأى مفكر بارز مثل ابن خلدون وهو يقرأ أسس نشوء الحضارات وانحلالها "أن الظلم مؤذن بخراب العمران".

لقد كان جدل العلاقة بين الذات والآخر حاضرا في الثقافة العربية قبل الإسلام وبعده. ولعل هذا الجدل يبين في مستوياته الأولى، وبخاصة قبل الإسلام، أن الثقافة العربية لم تكن غافلة عما يجري خارج إطارها الحيوي.

وإذا كان سؤال "من أنا" الذي يطرحه الإنسان على نفسه هو "سؤال الآخرين" كما يقول محمود درويش في قصيدة "قافية من أجل المعلقات"؛ بمعنى أن الذات لا يكتمل تبلورها إلاَّ في مرايا الآخر، فإن تصوير درويش الشعري المتميز لهذه الإشكالية الذي لا يخالف الوقائع التاريخية على الإطلاق، بل يجسدها على نحو مكثف لا يستطيع إلاَّ الشعر الصافي بلورته، قد يقربنا من آفاق تلك الإشكالية، لهذا تتعانق في نص درويش مسألة الوجود مع اللغة، ويغدوان معا تجسيدا للهوية التي كانت تبحث عن ذاتها في إطار العلاقة مع الثقافات الأخرى التي كانت تصنع ذاتها وتبني خصائصها، وكان على العربي أن يجد ذاته في إطار علاقته مع الثقافات الأخرى وصلاته بها. لقد كانت اللغة العربية بكل ما تنطوي عليه هذه اللغة من عبقرية وسيلة للتعبير عن الذات، مثلما كانت غاية يسعى الشعر لاكتشاف جمالياتها، وكان هذا الاكتشاف وسيلة تحقيق الذات على المستوى الحضاري:

هذه لغتي و معجزتي، عصا سحري
حدائق بابلي ومسلّتي وهويتي الأولى
ومعدني الصقيل
ومقدّس العربي في الصحراء

يعبد ما يسيل
من القوافي كالنجوم على عباءته
ويعبد ما يقول

وقد شهدت الحضارة العربية الإسلامية بعد ذلك علاقة عميقة ومعقدة على المستوى الفكري مع الآخر، ولم يكن ذلك الانشغال في كثير من أبعاده ترفا فكريا، لكنه ظل يعكس في حقب متباينة (يمكن أن نشير إلى الجاحظ، والتوحيدي، وصاعد الأندلسي، والبيروني، وابن خلدون مثلا) -كانت تتغير فيها موازين القوى- طبيعة هذه الحضارات وحيويتها، وقدرتها على الصمود والبقاء، وقدرتها على التغير والتحول والإفادة من تلك المثاقفة الحضارية. ولعل "الليلة السادسة" من ليالي "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي، وانشغالها العميق بالآخر تبين أن مثقفي القرن الرابع الهجري -تلك الحقبة الزاهية على المستوى الفكري والإبداعي في الحضارة الإسلامية- كانوا يؤمنون أن لكل حضارة من الحضارات الكبرى -يوم ذاك- تميزها، ومنجزها الذاتي، وأنها أخذت وضعها على خريطة التاريخ الإنساني. وأن الغرور الذي يضع أية حضارة في المركز من تاريخ الإنسان، ويرفض التواصل مع الحضارات الإنسانية، ذلك التواصل القائم على التكافؤ، سيقود إلى قطيعة حضارية وموت حضاري أكيد.

وقد ظل الانشغال بالآخر في الأزمنة العربية والإسلامية الحديثة شغل المفكرين الشاغل، الذين ظل التقدم الغربي يمثل لهم تحديا جوهريا، وقلقا ممضّا. وقد أنتجت المجابهات المختلفة مع الآخر، ابتداء من عصر الكشوفات الجغرافية الأوروبية، ومرورا بحملة نابليون على مصر وبلاد الشام عام 1798م، وانتهاء بعصرنا أشكالا مختلفة من العلاقة مع الآخر، ظلت في مجملها منشغلة بمسألة التقدم من جهة، وإعادة وضع الحضارة العربية الإسلامية على خريطة العالم المعاصر من جهة أخرى. وهي في هذا الانشغال لا تقدم بطبيعة الحال إجابة محددة، فالقارئ لحركة هذا الفكر يلاحظ تعدد الإجابات، واختلاف الطرائق، وتعدد التشخيص لجوانب هذه الإشكالية. ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا بأن تلك الحركة كانت تفضي إلى إحدى مقولتين: الحوار أو الصراع.

لقد وقف المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي أحد كبار مثقفي مصر في القرن الثامن عشر من حملة نابليون في كتابه (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) على نحو يجمع بين الصراع والحوار. وكان يرى في الآخر تركيبا مزدوجا يجمع بين العدو والنموذج، فكان يصارع جانبا، ويحاور جانبا آخر بغية أن يفيد من الجوانب المتقدمة لديه. وهذه الثنائية ظلت تسم الخطاب الفكري العربي وتمزقه بين أبعاد عقلانية وأخرى وجدانية لها ما لها في الذات من المسوغات.

ولكن مقولتي الحوار والصراع لا تصدران كذلك رؤية عن رؤية بعينها. فهناك ضرب من الحوار يتغيًّا اختراق الآخر وإعادة تشكيله ليغدو على شاكلة الذات. وهناك حوار يسعى إلى الاستكشاف بغية التعايش بين الحضارات، وهو ما عبر عنه التنزيل الكريم ب"كلمة سواء"، وقد برزت في الآونة الأخيرة خطابات صراعية تبشر بصدام الحضارات ونهاية التاريخ.

وإذا كانت مقولة الحوار تشير إلى العلاقة الفكرية بين الأمم التي تتجلى في مظاهر شتى من الاحتكاك والعلاقات، كالترجمة والبعثات، والتعليم، والاتصال بوسائل مختلفة، فإن مقولة الصراع تشير إلى أشكال العنف التي تستخدمها المجتمعات القوية للهيمنة والاختراق، والسيطرة.

وبعبارة أخرى فإن الحوار يبحث عن العناصر الجوهرية الفاعلة في الحقول المعرفية المختلفة في كل حضارة للإفادة منها، في حين تقوم مقولة الصدام بين الحضارات على مقاومة المشاريع النهضوية الأخرى وتدميرها، أو إلحاقها بالحضارة التي تعد نفسها مركزا، وترى في غيرها هوامش.

إن الحوار هو رؤية مستقبلية، لا تتعلق بأذيال التاريخ، ولا تقبل أن تكون أسيرة للحظة بعينها في حركته، بقدر ما يجسد البحث عن مستقبل للعالم، يقوم على تكافؤ الثقافات في المقام الأول.

ولعل نشوء الحضارات كما يبين دارسوها ومؤرخوها من أمثال ابن خلدون وول ديورانت، وأرنولد تويمبي، وإدوارد غيبون لا يقوم إلاَّ على تفاعل مجموعة من المعطيات تنصهر كلها في بوتقة، لتمنح كل حضارة طابعها وروحها وبصمتها. وقد بينوا أن العلاقات بين شتى هذه الحضارات لا تتوقف، وإذا كان هؤلاء يبينون أن طغيان الكم على الكيف، والخارج على الداخل، وتلاشي روح التجربة والمغامرة والكشف المعرفي يؤذن بالاضمحلال، فإن هذه كلها مظاهر لافتتان الأنا بمنجزها، والوثوق به، وعدم القدرة على تجاوزه، وهي في أثناء ذلك تلغي الآخر، أو تعيد إنتاجه على نحو يتفق مع مخيالها ومرجعياتها، وعندما تفعل الحضارات ذلك يخفت صوت الحوار، الذي هو صوت العقل، لتعلو أصوات أخرى تستمد بلاغتها من أجواء الصراع.

الحوار مع الآخر في الإسلام

أحمد صدقي الدجاني*

في معالجتي للموضوع أقف بداية أمام دلالات مصطلح «الإسلام» من حيث كونُه دينًا وحضارة ودائرة حضارية. ثم أتناول عملية الحوار بالنظر والتحليل. وأستحضر من ثم قضايا العصر. وأتعرف على الآخر في كل دوائره. وأصل إلى ما يعنيه «الحوار مع الآخر في الإسلام» نظرياً وعملياً في عالمنا المعاصر.

مفاهيم

(1) «الإسلام» دينًا هو الرسالة السماوية الخاتمة التي أرسل الله سبحانه محمدًا بن عبد الله بها «شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا». وهذه الرسالة تمثل الحلقة الأخيرة في سلسلة الرسالات التي حملها رسل الله السابقون الذين كانوا مسلمين لله. والمؤمنون بهذه الرسالة الخاتمة ينسبون للإسلام فهم «المسلمون»، وكتابهم هو «القرآن» الذي نزل به الوحي الأمين على الرسول -صلى الله عليه وسلم-. وهو يتضمن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله. ومن هذه الكتب التوراة والإنجيل المنزلين على موسى وعيسى عليهما السلام. وقد نظر المسلمون إلى اليهود والنصارى المسيحيين على أنهم «أهل كتاب». واحترمت دولة الخلافة الإسلامية معتقداتهم، إذ ﴿لا إكراه في الدين﴾، واعتبرتهم في «ذمتها» فهم «أهل ذمة» لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.

الإسلام حضارةً، هي تلك الحضارة التي أقامها المسلمون وغير المسلمين من شعوب الدولة الإسلامية على اختلاف مللهم وأقوامهم، وانتموا جميعًا إليها. وقد عرفت باسم «حضارة الإسلام» أو «الحضارة الإسلامية»، وتمثلت حضاراتٍ سبقتها. وهي اليوم في القرن الخامس عشر من قيامها واحدة من ثماني حضارات في عالمنا المعاصر.

والإسلام دائرة حضارية هو ديار المسلمين أو العالم الإسلامي أو بتحديد أدق جميع الأقطار التي تنتمي شعوبها لحضارة الإسلام من المسلمين والمسيحيين واليهود وملل أخرى. وهي تمتد في قارات العالم القديم آسيا وإفريقيا وأوروبا. وهناك من أبنائها من هاجر إلى العالم الجديد.

(2) «الحوار»: في تناولي «عملية الحوار بالنظر والتحليل» أستحضر ما كتبته عنها في كتابي «حوار ومطارحات». وفيه: «لقد شاع استخدام كلمة «الحوار» في لغتنا هذه الأيام على مختلف الصُعُد. فالحديث يدور حول «حوار الحضارات»، وحوار التيارات «الثقافية» المختلفة، و«حوار الشمال والجنوب»، و«الحوار العربي الأوروبي»، و«الحوار الإسلامي المسيحي». فالحوار اليوم هو من«روح» العصر وإحدى ظواهره الهامة. وقد تميز عصرنا بثورة الاتصال التي هي إحدى ثمار ثورة العلم التي تفجرت فيه. ومع ثورة الاتصال هذه بأجهزتها السلكية واللاسلكية المسموعة والمرئية، وبوسائلها البرية والبحرية والجوية قَوِيَ «التواصل بين بني

الإنسان، واتسعت دائرة الحوار وتنوعت موضوعاته بصورة لم تعرفها الإنسانية من قبل». وشاهد على ذلك هذا العدد الضخم للمؤتمرات والندوات والاجتماعات التي تعقد كل يوم في عالمنا وتنوع الموضوعات التي تبحثها.

ننظر في كلمة «حوار» ونستعين بالمعجم في تحديد معناها، فنجد أنها من «الحَوْر» وهو «الرجوع عن الشيء وإلى الشيء». و«حار حوارًا» إلى الشيء «رجع عنه وإليه». وما رجع إلى المرء حين يكلم آخر هو «حِوَار (بفتح الحاء وكسرها) ومحاورة وحَوير ومَحُورة» أي «جواب». وأحار عن جوابه أي ردّه. ويقال «سمعت حَويرَهما وحِوارهما». والمحاورة هي المجاوبة. والتحاور هو التجاوب. وهم يتحاورون أي يتراجعون في الكلام. والمحاورة هي مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة.

«الحوار» إذًا «عملية» تتم بين اثنين أو أكثر. وهي تتضمن حين تجري بين اثنين «طرحًا» من أحدهما يتمثله الآخر «ويجيب» عليه، فيحدث «تجاوب» يُولد عند كل منهما «مراجعة» لما طرحه من كلام ومنطق حكم هذا الكلام. وقد تثمر هذه المراجعة طرحًا ثانيًا يتبعه تجاوب ومراجعة فتكون «مُرادّة في الكلام». فهذه المرادة هي المحاورة. والحوار عند الأصبهاني صاحب «المفردات في غريب القرآن»: وقد ورد في القرآن الكريم الفعل المضارع «يحاوره» مرتين في سورة أهل الكهف في قصة «الرجلين والجنتين»، و«تحاوركما» في سورة المجادلة.

تتعدد أطراف «عملية» الحوار حين يجري بين أكثر من اثنين، فيتلقى «الطرح» أكثر من «جواب»، وتتسع دائرة «التجاوب» و«المراجعة» و«المرادة» وتثمر طروحًا أخرى تصل بهذه الأطراف إلى أجوبة أخرى. وقد تنتهي بهم إلى الاتفاق أو إلى اطمئنان كل منهم لما توصل إليه.

لعل أبرز ما يستوقفنا في دلالة لفظ «حوار» هو هذه «المراجعة» التي تحدث. «فالحوْر» هو «التردد» إما بالذات وإما بالفكر. وحار المرء في الغدير «تردد»، وحار في أمره أي «تحير». ومن هنا يتميز «الحوار» بأنه يتضمن في طياته عملية تحدث، وتجري خلالها مراجعة. فالموقف المتخذ في هذه العملية ليس سكونيًا قطعيًا غير قابل للتغيير والتبديل، وإنما هو حركي قابل للتحول.

هنا يبرز الفرق بين «الحوار» و«الجدل» الذي هو «المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة». وأصله من «الجدل» وهو «إحكام الفتل»، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد منهما الآخر عن رأيه. وقيل أيضًا: الأصل في الجدال الصراع، وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة. فالموقف الذي يتخذه المجادل قطعي. وهو يرمي في جداله تحويل الآخر عن رأيه دون أن يراجع نفسه على ضوء ما يتلقاه من رد وجواب. وقد تضمنت أولى آيات سورة المجادلة الكلمتين لتبرز هذا الفرق بين موقفين ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك

في زوجها وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما﴾.. فالمرأة هنا وهي الصحابية الجليلة خولة بنت ثعلبة كانت «تجادل» رسول الله صلى الله عليه وسلم، بينما كان هو «يتحاور» معها.

بقي أن نقول في معرض تحديدنا لمعنى كلمة «حوار» إن الحوار هو «حديث» يتضمن «طرح» أفكار. والطرح لغة الإلقاء بعيدًا. وطرح عليه مسألة يعني ألقاها. ومنها اشتقت «الأطروحة» وهي المسألة التي تطرح، و«المطارحة». وعملية الحوار تشهد مطارحة أفكار. وهي تتضمن «محادثة». لأن الحديث هو كل كلام يبلغ الإنسان من جهة السمع أو الوحي في اليقظة أو في المنام. ونشير أخيرًا إلى ما تتميز به كلمة «حوار» من جرس موسيقي يوحي بوجود مراجعة وتفاعل ونتأمل عملية «الحوار» على الطبيعة كما تجري في المحافل، فنجد أنها تبدأ «عسيرة» ثم «تتيسّر» تدريجيًا حتى تصل إلى مرحلة «التناغم» وتبلغ «الذروة» فتثمر «نتائج» محددة.

أمرًا آخر نجده في عملية «الحوار» ونحن نتأملها. ذلك هو ما يفجره «التفاعل» الذي تشهده في عقل كل مشارك فيها، فتتدفق الأفكار فيه تدفقًا، وتلمع البوارق، وتثور الخواطر، وكأن عقل الإنسان الفرد بحاجة إلى أن «يقدح» بعقل إنسان آخر كي تتقد الأفكار فيه.

لقد أبرز أبو حيان التوحيدي تلك الخاصية من خواص الحوار في كتابه «المقابسات». فمعنى المقابسات كما يقول الدكتور إبراهيم الكيلاني الذي قدم للكتاب: هو «أن يشترك اثنان أو أكثر في محاورة علمية أو فلسفية فيقبس أحدهما العلم والمعرفة من الآخر، ويعطيه ما عنده منهما». والكلمة مشتقة من «قبس» منه نارًا فأقبسه أي أعطاه منها. وفي المجاز أقبس منه علمًا أي استفاد. وفي الحوار دومًا مقابسة تأتي من خلال المحادثة ومطارحة الأفكار. ومن خواصه أن يقدح زناد العقول فتشع أفكارًا.

نصل من خلال تأملنا في عملية «الحوار» إلى إدراك عظيم جدواها وفوائدها، وإلى استشعار مدى حاجة الإنسان إليها.

(3) **قضايا العصر** في عالمنا يحددها واقع قائم. ونحن نستحضرها في وقت يعيش فيه عالمنا فترة عصيبة، وهو يشهد أحداث حرب من نوع خاص تنذر بزلازل عالمية، فيكتم أنفاسه تحسبًا من تداعياتها ومضاعفاتها. وتبدو الحاجة ملحة لأن يحل الحوار محل الصراع وصولاً إلى تعارف فتعاون تتغلب فيه الحكمة ويؤدي إلى معالجة المشكلات التي نجمت عن هذه القضايا من جذورها كي يستتب سلام قائم على العدل.

هذا الواقع القائم تناولَته بالدراسة والنظر بحوث ودراسات وتقارير كثيرة. وقد عرضْتُ خطوطه العريضة في بعض كتبي وبخاصة «عُمران لا طغيان» و«عن المستقبل». وأستحضر هنا في هذا المجال عصارات تعرّف به.

يجري الحديث فيه عن مشكلات فيه تتحدى الإنسان، ومنها مشكلات «حماية البيئة والاستخدام الرشيد للموارد الطبيعية لاسيما غير المتجددة منها، وأزمة الطاقة والعمالة والتضخم، والكفاح ضد الآفات

الاجتماعية التي لا تزال تعاني منها غالبية الشعوب، والقضاء على أوجه الظلم وعدم المساواة التي تنتشر داخل الأمم وتسود فيما بينها، والدفاع عن حقوق الإنسان، والكفاح ضد مخلفات الاستعمار، وحماية السلام، ونزع السلاح»، كما أوضح تقرير اللجنة الدولية لدراسة مشكلات الاتصال الذي صدر عن اليونسكو عام 1981.

كما يجري الحديث في هذا الواقع عن «أقلية من الناس في عالمنا تمتلك النصيب الأكبر من الثروات والدخل. وهناك مئات الملايين من البشر جوعى، بينما أقوام آخرون منهمكون في الاستهلاك على نطاق ضخم. والدول المالكة لكثير من المواد الخام لا تشترك إلا هامشيًا في الإنتاج الصناعي. وقد أصبح اعتماد الأغلبية على الأقلية أكثر وضوحًا ورسوخًا، وبانت الفجوة بين دول يقع معظمها في الشمال ودول يقع معظمها في الجنوب. وهذه الفجوة آخذة في الاتساع. وأوجه التفاوت آخذة في الزيادة حجمًا وتطورًا. وقد لاحظت الفقرة الأولى من إعلان الأمم المتحدة الخاصة بإقامة نظام دولي جديد الذي صدر في أيار –مايو– 1974 «أن مكاسب التقدم التقني ليست مقسمة بالتساوي بين أعضاء المجتمع الدولي. وقد ثبت أنه من المستحيل تحقيق تنمية عادلة ومتوازنة للمجتمع الدولي في ظل النظام الاقتصادي الحالي. ذلك بأن الفجوة بين البلدان النامية كبلدان مستقلة، وهو نظام يديم عدم المساواة»..

على صعيد استغلال موارد المحيطات بطريقة سيئة أو بصورة بالغة الكثافة من جانب قلة من الدول تنتهك الحق المتكافئ لجميع الدول الأخرى في التمتع بنصيبها مما هو هبة الطبيعة للبشرية جمعاء.. وعلى صعيد إنتاج الغذاء وتوزيعه.. وعلى صعيد انتشار التقنية والصناعات.. وعلى صعيد تأثير الإنسان على البيئة.. وعلى صعيد بنى التجارة وشروط التبادل التجاري.. وعلى صعيد استخدام المواد الخام.. وعلى صعيد العمل والعمالة.

وما يصدق على هذا النظام الاقتصادي الدولي يصدق على الاتصال الدولي، وعلى النظام الدولي السياسي، أي على النظام العالمي بجوانبه المختلفة.

واضح أن الواقع القائم في عالمنا محكوم بما يصطلح على تسميته بالنظام العالمي الذي يعود في أصوله إلى النظام الأوروبي، وهو نظام بدأ يتكون في أوروبا منذ القرن السادس عشر الميلادي، ولم يلبث أن حكم العلاقات بين الدول الأوروبية في أوروبا ثم في خارجها في القارات الأخرى إبان عصر الاستعمار الأوروبي.

وكان عالمنا قد عرف أنظمة أخرى في مناطق أخرى، من بينه النظام الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية في علاقتها مع الشعوب والدول الأخرى، وهو نظام قام على نظرية وكانت له طبيعته ومصادره، كما أوضح مجيد خدوري في تقديمه لكتاب «السير» للشيباني.

تتحدث الدراسات المستقبلية التي عالجت النظام العالمي القائم عن البدائل المطروحة ضمن مشاهد مستقبلية وعن أنماط التفاعلات الدولية الجارية فيها، فتتصور ثلاثة أنظمة للتفاعلات تحدد شكل العلاقات الدولية مستقبلاً، وهي نظام التعاون والتنافس، ونظام التوتر والردع، ونظام العنف والحرب. وهي تقرر أن نظام التسلح ظل متقدمًا على الحد من التسلح، وتحذر من سيادة قيم ثقافة حسية في الغرب بمعسكريه ومن محاولة الانغماسيين في المجتمعات الأخرى تبينها لأنها لن تكون نابعة عن علاقة أصيلة عضوية مع قوى الإنتاج التقنية، الأمر الذي يؤدي إلى ردود فعل قوية لدى الجماهير ترفضها في شكل عقائد وتراها ملازمة للتبعية، كما تنبه إلى خطورة احتمال أن تسود علاقات الاعتماد غير المتكافئة أو علاقات التبعية على صعيد النظام الاقتصادي فتتلاشى الشخصية المعنوية للدول الأضعف، وفق ما عرضه عبد المنعم سعيد في كتابه «العرب ومستقبل النظام العالمي» لآراء كوهن ووايز ومايلز وكول وجيرشني وكوين وناي وغيرهم من دارسي المستقبل في الغرب.

إن النظر في واقع النظام العالمي القائم وأصوله ورؤى مستقبله يوصل إلى الشك في قدرته على أن يثمر تعاونًا دوليًا لحل مشكلات عالمنا. ويوضح أن هناك مسببات توتر توجد في ظل هذا النظام هي الاستعمار والاستعلاء العنصري والاستغلال الطبقي والتعصب الديني والصراع العقيدي والإرهاب الرسمي وغير الرسمي، وأن وراء هذه المسببات أزمة قيم تفعل فعلها في هذا النظام يجري فيها إنكار الغير وعدم التسليم باختلافه والكيل بكيلين وتسلط فكرة القوة الغاشمة والمصلحة المتأثرة بدلاً من الحق والعدل وتحكم فكرة الصراع بدلاً من التعارف والتعاون واعتبار الطبيعة عدوًا يصارعه الإنسان ويقهره. وينتهي هذا النظر في واقع النظام العالمي إلى ملاحظة أن الإحساس بالأخطار الناجمة عن أزمة القيم هذه أصبح قويًا في عالمنا بعد أن هددت الجميع وأنذرت بفتنة لا تصيبن الذين ظلموا خاصة، وأنها تدعو إلى مراجعة وقد بدأت هذه المراجعة فعلاً في عوالم عالمنا الثلاث، وهي تشهد تفاعلات في الأعماق وعلى السطح وتؤدي إلى تغييرات، وأن عالمنا يشهد صحوة الفكر الفلسفي الذي عاد إلى طرح التساؤلات الفلسفية الأولى كما يشهد ظاهرة إحياء روحية تفاعلت في تكوينها عوامل مختلفة سياسية واجتماعية وثقافية ويشهد أيضًا وعيًا في الذات القومية ونزوعًا إلى الوحدة القائمة على التنوع.

النتيجة التي نتوصل إليها هي أن النجاح في معالجة هذه القضايا يقتضي العمل لإقامة نظام عالمي يعتمد القيم العلا والمبادئ الأخلاقية؛ لأن اختبار الإنسان عبر التاريخ يظهر أن أي نظام على أي صعيد يفقد معناه إذا لم يفعل ذلك، وأن السلام يتحقق حين يسود نظام قيمي أخلاقي. كما يقتضي التواؤم مع البيئة انطلاقًا من إدراك أن الإنسان جزء من نظام الكون، ووعي مختلف الأقوام والدول بحقيقة انتمائهم إلى الدائرة

العالمية إلى جانب انتمائهم لدوائر الموطن والقوم والعقيدة والحضارة، والاعتراف بالتعددية القومية والحضارية والانطلاق منها إلى الوحدة القائمة على التنوع من خلال تحقيق التفاعل بين مختلف الثقافات.

تبيِّن هذه النتيجة بخاصة أهمية كل من العقيدة والانتماء القومي والحضاري في التعامل مع قضايا العصر. كما تبيِّن أن هناك دورًا ينتظر الحضارة العربية الإسلامية كي تقوم بالإسهام في صنع الاستجابة الصحيحة لتحديات العصر ومعالجة مشكلات عالمنا.

تبيِّن هذه النتيجة أخيرًا أن عدم التصدي لمعالجة قضايا العصر واستمرار الوضع الراهن سيعني سيادة علاقات التبعية على صعيد النظام الاقتصادي. الأمر الذي سيؤدي إلى أن يشهد عالمنا تفاعلات ضمن نظام التوتر والردع تتحول إلى تفاعلات ضمن نظام العنف والحرب، فيستحيل من ثم قيادة نظام التعاون والتنافس.

لا بديل إذًا أمام أمتنا والأمم الأخرى التي تعاني من النظام العالمي الحالي عن أن تحشد كل طاقاتها لإقامة النظام العالمي الجديد الذي يعتمد القيم العلا والمبادئ الأخلاقية مع المصلحة ويحقق تواؤم الإنسان مع نفسه ومجتمعه وبيئته.

(4) **الآخر**: يتحدد تبعًا للمتكلم مفردًا كان أو جمعًا (أنا ونحن) وجمعه «الآخرون». وهو مرتبط بالذات والذوات. وقد شاع استخدامه للدلالة على «الغير». ويفضّل طاهر لبيب محرر كتاب «صورة الآخر» استخدام مصطلح «الآخرية» بدلاً من «الغيرية»، والآخرين بدلاً من الأغيار. وهو يلاحظ أن الجهل بالآخر ومن ثم رفضه ظاهرة متفشية بين الثقافات. والحق أن المعرفة بالآخر غنى والجهل به فقر. وينبّه طاهر لبيب أيضًا إلى «أن العزلة الثقافية تؤدي إلى العنصرية، وأن صورة الآخر ليست هي الآخر». ونضيف وهي تختلف تبعًا للمعرفة أو الجهل به. وقد أوضحت في كتابي «الحوار العربي الأوروبي» أن هناك في واقع الأمر أربع صور تتعلق بالأنا وبالآخر، هي صورته عني، وصورته عن نفسه، وصورتي عنه، وصورتي عن نفسي، وهي ليست متماثلة. وضربت أمثلة على ذلك في شرح مفصل.

والآخر موجود في كل دوائر انتماء «الأنا». الانتماء الوطني لقطر له «جنسية». والانتماء الديني وفي إطاره الانتماء المذهبي. والانتماء القومي وفي إطاره الانتماء الطائفي. والانتماء الحضاري. ويجتمع الأنا والآخر في دائرة الانتماء الإنساني لأمِّنا الأرض وللبشرية جمعاء. وقد عبر عن إدراكِ هذه الحقيقة الشاعر العربي بقوله:

«إذا كان أصلي من ترابٍ فكلُّهَا بلادي وكل الناسِ فيها أقاربي»

نركز النظر على الانتماء الحضاري، فنجد أن «الآخر» بالنسبة للمنتمي للحضارة الإسلامية هو المنتمي لواحدة من الحضارات الأخرى في عالمنا. وقد أوضحت في كتابي «عرب ومسلمون وعولمة» بعد أن

استعرضتُ عددًا من الآراء بشأن هذه الحضارات «أن الرأي الذي نطمئن إليه بعد إعمال فكر وإمعان نظر، هو أن هناك اليوم ثمان دوائر حضارية يمكن التمييز بينها تكشفها النظرة المحيطة، وتسود في كل منها حضارة غالبة لها خصائصها. فهناك الغربية بفرعيها الأوروبية والأمريكي الشمالي، والحضارة الأمريكية الجنوبية التي جاءت ثمرة تفاعل حضارة المستعمرين المستوطنين الغربية القادمين من شبه جزيرة أيبريا مع حضارة سكان البلاد الأصليين مع الحضارة الإفريقية المتأثرة بالحضارة الإسلامية. ونحن مع الرأي الذي يميزها عن الحضارة الغربية. وهناك الحضارة الصينية والكونفوشوسية، والحضارة اليابانية في أقصى الشرق في آسيا، والحضارة الهندوكية في الهند، وهناك الحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوروبا الشرقية الجنوبية. وهناك الحضارة الإفريقية السائدة في جنوب الصحراء في قارة إفريقيا، والحضارة الإسلامية بفروعها في آسيا وإفريقيا.

فإذا ما ركزنا النظر على الانتماء للدولة الوطنية القطرية بحدودها القائمة، نجد أن الآخر هو المقيم فيها أو الزائر لها الذي يحمل جنسية أخرى، فهو «غير مواطن».

و«الآخر» بالنسبة للانتماء الديني هو من يعتنق دينًا آخر. فهو عند المسلمين واحد من غير المسلمين الذين لديهم ديانات أخرى. وهو أيضًا بالنظرة المذهبية في الدين الواحد ينتمي لمذهب آخر.

نسوق مثلاً على هذا التعدد لمفهوم الآخر تبعًا لدائرة الانتماء ما طرحه يوسف القرضاوي في كتابه «أوليات الحركة الإسلامية» الصادر عام 1990م. فهو يتحدث عن «الحركة الإسلامية والأقليات العرقية والدينية وعن الحوار مع الآخرين» الذين صنفهم إلى علمانيين، وعقلاء الحكماء، والعقلاء في الغرب، والحوار الديني (الإسلامي المسيحي)، والحوار الفكري (مع المستشرقين) والحوار السياسي مع الغرب.

الأساس النظري للحوار مع الآخر في الإسلام

توفر العقيدة الإسلامية أساسًا قويًا للحوار مع الأديان بعامة، وبين بني الإنسان في مختلف الموضوعات، يكون الانطلاق منه إلى مباشرة الحوار. فالإسلام يعتبر أن «مبدأ الاختلاف بين الناس هو أحد سنن الله في الكون، وهو واقع بمشيئة الله سبحانه». ويرتبط بهذا المبدأ «مبدأ الحق في الاختيار» فلا إكراه في الدين. والإسلام يقرر أن الله خلق الناس من ذكر وأنثى وجعلهم شعوبًا وقبائل «ليتعارفوا»، ودعاهم إلى التعاون على البر والتقوى. وقد باشر نبي الإسلام محمد بن عبد الله –صلى الله عليه وسلم– حوارًا مع أتباع الديانتين النصرانية واليهودية. وجاءت «الصحيفة» متضمنة أساس التعايش والتعاون، ومشجعة على استمرار الحوار. ومنذ ذلك الحين والحوار متصل بين أتباع الديانات في دائرة الحضارة العربية الإسلامية ينشط أحيانًا ويفتر أحيانًا.

هذا الأساس العقيدي للحوار هو خير موجه للتفكير فيما ينبغي أن يكون عليه هذا الحوار في بعده الفكري الذي يحدده العقل الإنساني على هدى من الوحي. ونسوق مثلاً التوجه الإسلامي للحوار الإسلامي المسيحي.

برزت فكرة الحوار الإسلامي المسيحي في عالمنا المعاصر مع بداية «عصرنا» إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية. وقد تفاعلت في هذا «العصر» ثورة «التقنية» على صعيد العلم «وثورة التحرير» على صعيد السياسة، وما أسرع ما نشبت في دائرة الحضارة الغربية «حرب باردة» بين دول غربية تدين بالرأسمالية و«الليبرالية» ودول أوروبية شرقية تدين بالماركسية، اصطلح على تسميتها «الغرب والشرق». فكان أن اتجه الفكر السياسي في الغرب الرأسمالي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية إلى طرح فكرة مباشرة «حوار إسلامي مسيحي» للبحث في مشكلات عالمية تواجه المسيحيين والمسلمين معًا ودول الغرب ودول العالم الإسلامي التي استقلت، وللوقوف في وجه انتشار «المدِّ الماركسي الشيوعي» الذي تحاول ماديته «هدم الاعتقاد في القيم الروحية»- على حد تعبير «بايارد دودج» مدير الجامعة الأمريكية في بيروت سابقًا في تقديمه لأعمال «مؤتمر الثقافة الإسلامية في علاقتها بالعالم المعاصر» أوائل الخمسينات الذي انعقد في جامعة برنستون وتضمن في طياته «حوارًا إسلاميًا مسيحيًا».

أهداف الحوار مع الآخر من منظور إسلامي

الأهداف العامة للحوار مع الآخر هي الوصول إلى «كلمة سواء» في مواجهة «الطغيان»، وعمل الصالحات، ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنَّا مسلمون﴾ (آل عمران 64).

أحد الأهداف التي لها أولوية هدف «التعارف» الذي يتحقق من خلاله معرفة الآخر على حقيقته، وتصحيح الصورة الذهنية عنه الحافلة بركام من الأحكام المسبقة وسوء الفهم، ويمكن أن نجمع في مقاربة هذا الهدف بين أسلوب غير مباشر من خلال اللقاء على بحث موضوعات تهم طرفي الحوار، وأسلوب مباشر بالحديث عن الأحكام المسبقة وسوء الفهم.

هدف آخر هو «التعاون على البر والتقوى» من خلال النظر في أمور حيوية لطرفي الحوار، بروحية استباق الخيرات بين مؤمنين لكل منهما وجهته. ﴿الحق من ربك فلا تكونن من الممترين. ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأتي بكم الله جميعًا. إن الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة147- 148).

يجب أن ينأى هذا الحوار، وبخاصة الحوار بين الأديان، عن استهداف التوحيد العقائدي. وهذا يعني ألا ينشغل الحوار بمبدأ الاختلاف ومبدأ حرية الاختيار ﴿لكم دينكم ولي دين﴾. وأمر المحاسبة على الاعتقاد والأعمال على السواء هو لله سبحانه.

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج 17).

هدف رئيسي لهذا الحوار أن يجهر «بالحق» في المسائل والأمور التي تهم الناس. وأن يُذكّر بالمبادئ والقيم العلا التي يجب الالتزام بها منهم، ومن الحاكم، ولكل من بيدهم مقاليد الأمور. وهذا يتطلب من طرفي الحوار استحضار حقيقة أن الدين يوجه السياسة وليس العكس، والدعوة من ثم إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومطالبة «القارونيين» في عالمنا بما طالب به المؤمنون قارونًا، ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾ (القصص 77). كما يتطلب منهم التذكير بأن ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًّا في الأرض ولا فسادًا والعاقبة للمتقين﴾ (القصص 83).

موضوعات الحوار

الموضوعات ذات الاهتمام المشترك بين طرفي الحوار الإسلامي والمسيحي كثيرة. ومن المستحسن تصنيفها:

فمنها ما يتعلق بالموقف العقيدي المبدئي من قضايا بعينها، في مقدمتها قضية مقاومة العنصرية والتمييز العنصري، وقضية العدل الاجتماعي، وقضية الحرية والمسؤولية، وقضية السلام القائم على العدل.

ومنها ما يتعلق بالإنسان وأمه الأرض ومحيطنا الحيوي وبيئته.

ومنها ما يتعلق بالإنسان في مجتمعه وقضية الأسرة والزواج والعفة، وموقع المرأة في الأسرة والمجتمع والتكامل بينها وبين الرجل على أساس من المساواة الكاملة في إنسانيتها، وقضية التكافل الاجتماعي بمختلف صوره، وقضية التعددية في المجتمع.

ومنها ما يتعلق بالإنسان والسلطان، والشورى والديمقراطية، والمشاركة السياسية.

ومنها ما يتعلق بأخلاق العمل، وبخاصة في المجالات الجديدة التي فتحتها ثورة التقنية.

ومنا ما يتعلق بقراءة التاريخ المشترك بنظرة «التاريخ الحافز» وليس بنظرة «التاريخ العبء» وإبراز الصورة الإيجابية للتعايش والتعاون. وكذلك ما يتعلق بتشوف المستقبل المشترك.

صيغ الحوار والمعنيون به

الحاجة ماسة إلى استحضار الخريطة التفصيلية لكل من طرفي الحوار، بما فيها من مذاهب وطوائف وشيع ومؤسسات؛ واستذكار الصيغ التي اعتمدت في المرحلة السابقة، للوصول إلى اطمئنان لصيغ مناسبة، وتحقيق التنسيق اللازم في أوساط كل طرف لإجراء الحوار الإسلامي المسيحي وإنجاحه. ولا بد أن تستكمل هذه الخريطة بخريطة لحوار الأديان في عالمنا. وسيكون من السهل في ضوء ذلك تحديد المعنيين بالحوار.

لقد تكررت ممارسات الحوار مع الآخر في دائرة الحضارة الإسلامية خلال العقود الستة الماضية وتبلورت من خلالها أفكار تتصل جميعها بالإجابة عن سؤال «كيف يمكن الوصول إلى فهم موضوعي بين الآخرين والمسلمين؟». وأحد أمثلة ذلك مؤتمر «عن الإسلام وأوروبا» انعقد في 1996/6 الذي أشارت ورقة عمله إلى «تصويب للأخطاء في الفهم المتبادل، واعتماد مبدأ التسامح والاحترام والقبول المشترك بين الجانبين. وتقويم دور وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية في تشكيل الرأي العام مع دراسة مصادر معلومات كل جانب عن الجانب الآخر، والعمل على إبراز الدور الهام للمناهج التعليمية في الوصول إلى إبراز الصورة الحقيقية للجانب الآخر. والبحث في أفضل السبل التي يمكن أن يعتمدها كل جانب لتقدير الإسهامات الحضارية لكل طرفٍ في بناء الحضارة العالمية».

أفكار

الفكرة الأولى: هي أن البحث في هذا الموضوع لا يبدأ من فراغ ولا ننطلق فيه من نقطة الصفر. فما هذه الورقة إلا حلقة في سلسلة مؤتمرات وندوات ولقاءات تناولت الموضوع. وجميعها يقع في إطار ظاهرة «الحوار». حوار بين أديان وعقائد وأقاليم ودول وجماعات.

لقد برز من بين هذه «الحوارات» «الحوار الإسلامي المسيحي» الذي أسهمت فيه مؤسسات كثيرة أوروبية وعربية وإسلامية من بينها مؤسسة آل البيت «المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية» في الأردن التي قام رئيسها بعمل حصر للقاءات الحوار ودراسة ما صدر عنها حين باشرت نشاطًا على هذا الصعيد مع «الفاتيكان» والمركز الأرثوذكسي بسويسرا وحوار أديان في بريطانيا. وقد لفت النظر قيام مؤسسة اليونسكو مؤخرًا بالاهتمام بالحوار الديني ودعوتها لمؤتمر «الدين من أجل ثقافة سلام» الذي انعقد ببرشلونة عامي 1994 و1995 وأصدر تصريحًا بهذا الشأن.

كما برز «الحوار العربي الأوروبي» بين الاتحاد الأوروبي وجامعة الدول العربية الذي بدأ على الصعيد الرسمي عام 1975، واختصت إحدى لجانه العاملة بموضوع «الثقافة والعمل والأوضاع الاجتماعية». وقد أولت هذه اللجنة عناية خاصة لبحث كيفية الوصول إلى فهم موضوعي بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية، ولأوضاع العمال المهاجرين في أوروبا، ولتعارف شباب المنطقتين، وتوصلت إلى أمور محددة بشأنها شرحها كاتب هذه السطور في كتابه «الحوار العربي الأوروبي».

مَثَل أخير ثالث للحوار الذي دار في مؤتمر «الإسلام في أوروبا» الذي تناول تحديدًا «العلاقة بين الثقافات الأوربية والإسلامية، ووضع المسلمين في أوروبا»، وانعقد باستكهولم في منتصف شهر حزيران . يونيو عام 1995. ويكشف التقرير الموجز عن أعماله عن مدى غنى ما تم طرحه فيه، وهو يشير إلى كتاب وافٍ يتضمن أعماله صدر آخر عام 1995. وقد قامت مؤسسة الحوار الدولي بالهيج في هولندا «I.D.F»

بعقد عدة حوارات من هذا النوع تناولت أوضاع المهاجرين المسلمين وموضوع المرأة في الحضارتين، وأصدرت كتبًا ونشرات عن الأعمال التي جرت فيها.

ما نرمي إليه من عرض هذه الفكرة هو أن نؤكد الدعوة إلى ضرورة الإفادة من نتائج أعمال هذه الحوارات، من خلال القيام بحصر لها، واستخلاص ما توصلت إليه من أفكار، والنظر فيما تم تطبيقه من هذه الأفكار، والبحث في تحديد آلية للتنفيذ، ودراسة إمكانية التنسيق بين المؤسسات العاملة في هذه المجالات، وإيجاد هيئة للتنسيق والمتابعة.

الفكرة الثانية: هي أن المناخ السائد المحيط ببحث هذا الموضوع يتصف بالتقلب ويغلب عليه تعكر الأجواء بفعل «إعلام الأزمات» الذي يثير المخاوف ويغذي التعصب ولا يقدم المعلومة بأمانة، وبفعل «مناهج تعليمية» واقعة في أسر «التاريخ العبء» متجاهلة «التاريخ الحافز»، وبفعل سياسات قصير النظر إزاء موضوع الهجرة والتعامل مع المهاجرين تنجم عنها تداعيات سلبية. وتأتي أحداث معينة تصيب العالم الإسلامي تصدر بشأنها مواقف أوروبية رسمية تسهم في كثير من الأحيان في مزيد من تعكير الأجواء، والمثل الأوضح على ذلك تلك الأحداث المتعلقة بالصراع العربي الإسرائيلي.

لقد نجحت الحوارات التي جرت بين «خاصةٍ» في المنطقتين في التخفيف من تعكر الأجواء، وأسهمت ولو بالقليل في تحسين المناخ في أوساط هذه «الخاصة»، وأشاعت بما ينشر عنها من أخبار أملاً في تصفية الأجواء في أوساط «العامة»، وحققت –وهذا أمر بالغ الأهمية– تعارفًا بين شخوص فاعلة في المنطقتين أوصل إلى الفهم الموضوعي لديهم، وبلورت –وهذا أيضا بالغ الأهمية– فكرة أن تعاون الحضارات عامة والحضارتين الغربية والعربية الإسلامية بخاصة هو عبرة تاريخ طويل وضرورة مستقبل.

يبقى إذًا أن تنجح هذه «الخاصة» في أن تكون «طليعة» لتعاون منظم بينها تستهدف تحقيق تعاون أوسع واحترام متبادل والإسهام في صياغة سياسات أفضل. وهذا يقتضي أن يستمر التواصل بين أفرادها والتشاور، وأن يتم التوافق على السبل والصيغ المناسبة لتحقيق ذلك. وهو ما نرمي إليه من عرض هذه الفكرة.

الفكرة الثالثة: وهي أن النجاح في تحقيق هدف الحوار يقتضي من العاملين له إدراكًا لطبيعة كل من الطرفين من خلال استحضار حقائق تتعلق بهما معًا وبكل منهما منفردًا.

الفكرة الرابعة هي أن النجاح في بلوغ أهداف الحوار يقتضي الالتفات إلى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وإيلاء عناية خاصة لتفهم هذه الأوضاع ومعالجتها. وبعد..

إن الإسهام في صنع هذه الاستجابة الصحيحة مسؤولية فردية وجماعية لكل أبناء حضارتنا. وعليهم النهوض بها في مختلف دوائر انتمائهم تعزيزًا للوحدة الوطنية في الدائرة القطرية الوطنية وتحقيقًا للتعاون في

الدائرة الحضارية ونهوضًا بالحوار مع الدوائر الحضارية الأخرى أساسًا لتفاعل إيجابي يوصل إلى إقامة نظام عالمي قويم واستتباب سلام قائم على العدل.

****

*) باحث ومفكر من فلسطين.

الإسلام والغرب

حسن حنفي*

أولا: المنهج

1- موضوع الإسلام والغرب ليس موضوعا جديدا برز بعد حوادث 11 سبتمبر الأخيرة في نيويورك وواشنطن؛ بل هو موضوع قديم منذ انتشار الإسلام منذ أربعة عشر قرنا أو يزيد حول شاطئ البحر الأبيض المتوسط في الجنوب ثم الشمال وورثته للإمبراطورية الرومانية. إذا قوي الشاطئ الشمالي الأوربي اتجه بالغزو نحو الشاطئ الجنوبي الأفريقي وإذا قوي الشاطئ الجنوبي الأفريقي امتد أثره إلى الشاطئ الشمالي الأوربي طبقا للمثل المعروف «الرُّوم إذا لم تغزُ غُزِيت».

وأثناء الحرب الصليبية أتى الغزو من الشمال الغربي الشاطئ الأوربي إلى الجنوب الشرقي الأسيوي في الشام. ونجح الجنوب و الشرق، مصر والشام في صد الحملة. وفي العصر الحديث أتى الغرب من جديد من الشمال والغرب، من أوربا وأسبانيا والبرتغال إلى الجنوب والشرق، إلى أفريقيا وآسيا عبر البحار والمحيطات بحركة التفات نحو العالم القديم بعد أن فشل الاختراق في القلب في فلسطين.

وقامت حركات الاستقلال الوطني في أفريقيا وآسيا بالتحرر من الاستعمار الغربي الحديث وشاركت أمريكا اللاتينية في ذلك بعد أن أراد الغرب الأسباني احتلال الشرق الأسيوي عن طريق البحر، عبر الأطلنطي.

2- فالصراع بين الشرق والغرب منذ الصراع بين فارس والروم وفتوحات الإسكندر في قلب آسيا، والصراع بين الشمال والجنوب منذ الصراع بين روما وقرطاجنة ثُمَّ الصراع حول البحر الأبيض المتوسط بشاطئيه الشمالي الأوروبي والجنوبي الأفريقي عبر المرحلة القديمة اليونانية الرومانية ثم الوسيطة المسيحية الإسلامية ثم الحديثة، صراع قديم ما زالت جذوره متأصلة في اللاوعي الحضاري حول البحر الأبيض المتوسط. هذا الإرث التاريخي، والتراكم الثقافي جعل شاطئي البحر الأبيض المتوسط كفارسين متبارزين عبر التاريخ، ندان خصيمان لا غلبة لأحدهما على الآخر، فنشأت بين الضفتين علاقة محبة وكراهية، الأثر المتبادل بين الشمال والغرب من ناحية والجنوب والشرق من ناحية أخرى. وهو ما يعرف في الأدبيات الحالية باسم "الإسلام والغرب"، وهو تقابل بين حضارة ومنطقة جغرافية، والأصح بين حضارتين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، أو بين منطقتين جغرافيتين بين الغرب والشرق، بين ريح الغرب وريح الشرق، بين الريح الغاربة والريح القادمة. لذلك تعثر حوار الشمال والجنوب، والحوار العربي الأوربي.

وكل محاولات تأسيس حضارات شرق أوسطية أو متوسطية، فهو الغرب وسط الشرق، والشمال وسط الجنوب. وربما يكون مصير محاولات الشاطئ الأفريقي العربي أو الأسيوي التركي الانضمام إلى الاتحاد الأوربي وكذلك محاولات برشلونه أن تلقى نفس المصير إذا لم يتم التخفف من هذا الإرث التاريخي القديم المتراكم في

الأذهان والقابع في اللاوعى الثقافي لشعوب المنطقة والذي يطفو بين الحين والآخر على السطح كما هو الحال هذه الأيام.

وربما أن الفترة الوحيدة التي عاشت فيها الضفتان الشمالية والجنوبية نموذج حوار الحضارات هي الفترة الأندلسية التي عاش فيها العرب والبربر، المسلمون واليهود والنصارى في غرناطة وأشبيلية وقرطبة و طليطلة وخلق حضارة إنسانية واحدة تنصهر فيها الثقافات المتعددة. وهو ما عرف في تاريخ اليهودية باسم العصر الذهبي. وعرف الغرب بعد خروج العرب المسلمين من الأندلس محاكم التفتيش للمفكرين والعلماء. ولم تبدأ نهضة الغرب الحديثة إلا بفضل الترجمات التي تمت في طليطلة وفي صقلية وفي بيزنطة للتراث العربي الإسلامي العلمي والفلسفي والعمراني من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر اللغة العبرية، وعندما كان الإمبراطور فردريك الثاني يتحدث العربية في بلاطه ويراسل عبد الحق بن سبعين.

3- إن التأصيل التاريخي لعلاقة الحضارتين العربية الإسلامية والحضارة الغربية بين الإرث التاريخي الذي يثقل الكاهلين ويمنع من التحرك نحو النموذج الأندلسي الجديد، حوار الثقافات. كما أنه يساعد على القضاء على أسطورة الجواهر الثابتة للحضارات، والشخصيات القومية للشعوب، الدوائر المغلقة التي تتناطح فيما بينها، مرة غالبة ومرة مغلوبة. ويتجنب الوقوع في إصدار الأحكام المطلقة التي لا تراعي المراحل التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التي تنشأ فيها كل حضارة.

والغرب معروف بنسبية الأحكام في دراساته الخاصة به، وفي الخارج يطلقها على الحضارات اللاغربية. في الداخل يحلل تاريخية حضارته ومسارها في الزمان والمكان، وفي الخارج يدرس الحضارات اللاغربية في جوهريتها خارج الزمان والمكان. في الداخل يتجنب أحكام القيمة ويفضل أحكام الواقع بدافع الموضوعية والحياد، وفي الخارج يطلق أحكام القيمة مما يكشف عن التحيز واتباع الأهواء. فالمعيار المزدوج يتجلى في النظرة العلمية للحضارات وطبيعتها.

4- ومن الظلم المقارنة بين الثقافتين الإسلامية والغربية في لحظة واحدة؛ إذ تعيش كل ثقافة في مسار تاريخي خاص. فالثقافة الغربية مرت بثلاثة عصور: القديمة والوسطى والحديثة؛ في العصر القديم لم يكن الإسلام قد ظهر بعد أو انتشر، فورث الحضارة القديمة اليونانية واللاتينية وتراث الآباء اليونان واللاتين، ترجمة وتعليقا، وشرحا وتلخيصا، وعرضا وتأليفا، وقراءة وتأويلا، وانتحالا وإبداعا. وفي العصور الوسطى نشأت الحضارة الإسلامية الزاهرة في عصرها الذهبي، عصر المتنبي والبيروني والتوحيدي وابن سينا وابن الهيثم، وهو ما يقابل العصر الوسيط الأوربي. ثم بدأ عصر الشروح والملخصات في الحضارة الإسلامية التي استدعت بالذاكرة ما أبدعته قديما بالعقل، وهي فترة العصور الوسطى بالنسبة لها. العصر المملوكي التركي العثماني، عصر التدوين الثاني، وهو العصر الذي بدأ فيه الترجمة من العربية إلى اللاتينية للعلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة

الإسلامية والتي كانت وراء النهضة الأوروبية الحديثة. فالعصور الوسطى الأوروبية من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر الميلادي تقابل عصرنا الذهبي في القرون السبعة الهجرية الأولى والتي أرخ لها ابن خلدون. والعصور الحديثة الأوروبية من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين تعادل عصورنا الوسطى من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجري.

فكل حضارة الآن تعيش لحظة تاريخية مختلفة عن الأخرى نظرا لاختلاف مساريهما التاريخي. أما الآن فالعصور الحديثة الغربية التي بدأت منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، وعصر النهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والعلم في التاسع عشر؛ تنتهي في أزمة القرن العشرين وما بعد الحداثة في القرن الواحد والعشرين.

وعصورنا الوسطى التي بدأت منذ ابن خلدون في العصر المملوكي التركي العثماني، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الآن تنتهي منذ فجر النهضة العربية الحديثة والحركات الإصلاحية في القرن الماضي.

5- والغالب على صورة الحضارة الإسلامية في الغرب الصورة النمطية التقليدية الموروثة عن العصر التركي والمملوكي العثماني، الصورة التي أعطتها تركيا للغرب في أوج الامتداد الأسيوي في شرق أوربا حتى أبواب فينا، وهي الصورة التي تناقلها الاستشراق التقليدي في القرن التاسع عشر، هي صورة الحضارة الإسلامية النمطية بعد أن فقدت تعدديتها منذ القرن السادس الهجري. أخذ الغرب صورة الإسلام الذي يثبت المعجزات وليس قوانين الطبيعة، والسحر والخرافة وليس العقل والبرهان، وحقوق الراعي وواجبات الرعية وليس حقوق الرعية وواجبات الراعي. عرف الغرب الإسلام التقليدي الشائع.

لذلك فإن مهمة المفكرين المعاصرين والباحثين في التراث إبراز الجوانب المستبعدة منه، والمهمشة فيه، العقلانية، وهو ما سماه المعاصرون "الإسلام المستنير".

6- وبعد أن يتم تحرير الصورة المرئية للحضارة العربية الإسلامية من مرآة الغرب يتم تحرير الغرب من مرآة ذاته، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، ولبيان أن الحضارة الغربية حضارة تاريخية نشأت في زمان ومكان معينين ولشعوب بعينها، لها أصولها في الحضارتين اليونانية الرومانية وفي الثقافتين اليهودية والمسيحية ثم تفاعل هذين المصدرين مع البيئة الأوربية نفسها وثقافاتها المحلية وأساطيرها الشعبية ودياناتها الوثنية. صمت عن مصادرها الشرقية من أجل الإيحاء بأسطورة "المعجزة اليونانية" التي ورثتها المعجزة الأوربية، الخلق العبقري الأصيل على غير منوال. صبت فيها حضارات العالم القديم والوسيط كلها، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة، ثم كانت الحضارة الإسلامية أحد مكوناتها في مطلع عصورها الحديثة. وفصل العلم عن تاريخه حتى يظل العلم إبداعا أوروبيا خاصا، وأوحى بأنه يتميز بالعقل والعقلانية، والعلم والعلمية، والإنسان والإنسانية. الغرب وحده هو الذي اكتشف الإنسان والتاريخ واتهم الحضارات

الأخرى بأنها حضارات الأبدية والخلود. فتربت عنصرية دفينة في أعماق الوعي الأوروبي ظهرت في النظريات العريقة في القرن التاسع عشر، وفي المركزية الأوروبية منذ العصور الحديثة وما سمي بالكشوف الجغرافية. فأوربا مركز العالم، وغيرها ما وراء البحار. أوربا هي "المتروبول" وغيرها "الكومنولث". أوربا هي الذات وغيرها هو الموضوع كما هو الحال في الاستشراق. ثم تتحول هذه الثنائية من الواقع إلى القيمة. فتصبح أوربا على حق، وغيرها على باطل كما هو الحال في الحركات الأصولية. مبادئها لنفسها وعكسها لغيرها، العلم والعقل والإنسان والتقدم داخل حدود أوربا وحدها. وتتكسر هذه المبادئ خارجها، وتتحول إلى نقيضها، الجهل والخرافة وخرق حقوق الإنسان والتخلف هو أعلى درجة من درجات العنصرية الثقافية.

7- هذا التأصيل التاريخي للحظات الصراع ولحظة الحوار بين ضفتي البحر المتوسط الشمالية والجنوبية لا يمنع من إمكانية بروز لحظة حوار أخرى في المستقبل القريب "حوار الثقافات" بدلا من "صراع الحضارات".

لقد لعبت أوربا دور الأستاذ مرتين، الأولى في اللحظة اليونانية، والثانية في اللحظة الحديثة. وكانت الحضارة العربية الإسلامية هي التلميذ في كلتا الحالتين. فأرسطو هو المعلم الأول والفارابي هو المعلم الثاني. وبطليموس هو الأول، وابن الهيثم بطليموس الثاني. وفلاسفة التنوير المحدثون الطهطاوي وخير الدين التونسي هم المعلمون الجدد، والنهضة العربية الحديثة نتاج لها. ولعبت الحضارة الإسلامية دور المعلم مرة واحدة، في الأندلس، عندما تمت الترجمة من العربية إلى اللاتينية وكانت العصور الحديثة الغربية التلميذ.

ثانيا: الموضوع

بعد هذا التأصيل التاريخي في المنهج تأتي عناصر الموضوع التي ينشأ فيها التوتر بين الثقافتين الغربية في الشمال والإسلامية في الجنوب على شاطئ البحر الأبيض المتوسط والتي تسبب سوء فهم الشمال للجنوب. ولما كان الإسلام صلب ثقافة الجنوب ارتبط سوء الفهم به دون التفرقة بين ما هو من صلب الدين وما هو ناتج عن الظروف الاجتماعية والسياسية، بين ما هو من جوهر الدين وما هو من صنع التاريخ. وأهمها:

1- ربط الإسلام بالإرهاب وعدم الاعتراف بالآخر. والحقيقة أن هذه صورة مشوهة. فالإسلام دين التحرر من القهر والعدوان بفعل التشهد، والإعلان أنه "لا إله إلا الله"؛ أي المبدأ الواحد الشامل الذي يتساوى أمامه الجميع ضد الجبروت والطغيان وآلية العصر المزيفة، القوة، والثروة، والجاه، والشهرة، والجنس، والترف، والثروة، والعدمية.

2- ربط الإسلام بالقسوة في التعامل مع البدن والآخر بوجه عام، قسوة الشريعة الإسلامية في الحدود: القتل، والصلب، والرجم، وقطع اليد، والجلد، والتغريب، حدود الردة والقصاص والسرقة والزنا وشرب الخمر. والحقيقة أن هذه الصورة إعلامية صرفة لتشويه الإسلام كدين وثقافة. فالشريعة الإسلامية كل لا يتجزأ، ولا تنفصل الحدود عن الفروض والكفارات. فالحدود تأتي في النهاية وليست في البداية، والحقوق تسبق

الواجبات. فمن حقوق المسلم الكفاية؛ أي: إشباع الحاجات الأساسية من طعام وشراب وإسكان وتعليم وعلاج وعمل وزواج مبكر.

3- أما التعصب والتشدد ورفض الحوار والتصلب للرأي فهي ممارسات حانقة ومواقف غاضبة حتمتها الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية الإسلامية التي تضيق بالمعارضة وبالرأي الآخر. إقصاء في مقابل إقصاء، واستبعاد ضد استبعاد. في حين أن الاختلاف حق شرعي، وموضوع لعلم الخلافيات، وحلها في التعارض والتراجيح.

ولا يوجد كتاب سماوي حاور المخالفين مثل القرآن الكريم الذي حاور إبليس والكفار والمشركين والمنافقين والصابئة والوثنيين، الحجة بالحجة، والرأي بالرأي، والبرهان بالبرهان. الاختلاف سنة الطبيعة والحياة من أجل إيجاد الوحدة السارية وراءه. الوحدة في التنوع، والتنوع في الوحدة.

4- وقد عمم الغرب ما سماه بالأصولية على الثقافة الإسلامية كلها واعتبرها أصولية. ويعني بها رفض الجديد، والتمسك بالقديم، العودة إلى الأصول ورفض الحداثة، والحرص على المظاهر والأشكال، وممارسة العنف في الداخل والخارج، وتكفير المجتمع، ويستشهدون بقول ابن خلدون: إن العرب -ويقصد الأعراب- إذا استولوا على دولة أسرع إليها الخراب. فالبداوة ضد الحضارة، والبدوي أسعد في الخيمة منه في الدولة.

والحقيقة أن الأصولية تيار في كل حضارة له مميزاته وعيوبه؛ إذ إِنَّهُ ينبه على مخاطر الاغتراب، وفقدان الهوية، والانبهار بالحداثة والثمار، وترك الأصول والجذور. وهي ليست بمفردها بل في حوار مع الإصلاحية أو في صراع معها وهما تياران صحيان، يصحح بعضهما البعض الآخر.

الأصولية في الغرب أيضا رفض للحداثة وقيم المجتمع الاستهلاكي. والعود إلى الحياة البدائية كان نموذجا للتحرر منذ روسو، عود إلى الطبيعة والبراءة الأولى.

5- ويُتَّهم الإسلام باللاعقلانية وبالإيمانية الشديدة مِمَّا يؤدي إلى الاتكالية، والإيمان بالقضاء والقدر، والسلبية والاستسلام، وترك السعي للرزق والعمل في الدنيا والكدح فيها، ومقاومة مظاهر الفساد فيها.

وقد اتَّهم رينان وليون جوتيه كل الحضارات السامية بالتناقض والجمع بين النقيضين، وغياب الاتساق والاستدلال، وتطابق المقدمات مع النتائج، تجمع ولا تفرق، تخلط ولا تميز. وهو اتهام غير صحيح، وإسقاط من بعض التيارات الدينية على الإسلام.

فالإيمان برهان عقلي وتصديق قلبي، ليس فيه ما يتجاوز العقل كما هو الحال في العقائد المسيحية مثل التثليث الأقرب إلى السر أو في اليهودية كالاختيار والعهد وأرض الميعاد وحب الله لأبنائه غير المشروط بطاعة أو تقوى أو صلاح.

وعندما يدرس البيروني حضارة الهند فَإِنَّهُ يقيسها بالعقل في كتابه الشهير «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة».

والعقل مناط التكليف، والنظر أول الواجبات، والقياس مصدر من مصادر التشريع، وإيمان المقلد لا يجوز، والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم.

بل إن الغرب الآن قضى على عقلانيته واتهمها بالصورية والتجريد، والشكلانية والفراغ. وآثر اللامعقول والتناقض، ونقائض العقل، وإرادة القوة، الحياة والوجود الإنساني، الاشتباه و"موت الإله". وقلب القيم كما قال فاير آنبد في «وادعا أيها العقل» و «ضد المنهج».

6- ويقال: إن الإسلام حضارة دينية تنتمي إلى العصور الوسطى اليهودية المسيحية في حين أن الغرب وحده هو صاحب الحضارة العلمية ومؤسسها. الدين والأخلاق، والتصوف والزهد صناعة الشرق، والعلم والحضارة، والسياسة والمدنية صناعة الغرب. الشرق مهد السحر والخرافة والفراسة والكهانة وقراءة الطالع والفنجان وسرب الودع والتنجيم. والغرب وحده هو الذي نقل المعرفة من الوهم إلى الطبيعة. الإسلام هو ألف ليلة وليلة وبساط الريح، وعلاء الدين والمصباح السحري، وليالي شهرزاد، وغناء الجواري والقيان، حضارة الكهوف كما وصفها شبنجلر في مقابل حضارة السهم الحضارة الغربية. وهو تعميم خاطئ.

فقد نشأ العلم في حضارات الشرق القديم في الهند، والنظم السياسية في فارس، والفلك في حضارات ما بين النهرين، وازدهرت العلوم الرياضية و الفلك والحساب والجبر والهندسة والموسيقى والعلوم الطبيعية والطب والصيدلة و الكيمياء والنبات و الحيوان و المعادن في الحضارة الإسلامية. وكانت هذه العلوم في ترجماتها اللاتينية وراء نهضة العلم الغربي الحديث.

فالوحي والعقل والطبيعة شَيْء واحد في النموذج الحضاري الإسلامي كما أن مظاهر الكهانة وقراءة المستقبل موجودة في كل حضارة، الكاهن في مصر القديمة، والعراف في الهند، والتنبؤ بالمستقبل عرفه شيشرون عند الرومان، وكاهنة معبد دلفي عند اليونان. وقد جعلها كاسيرر كلها أشكالا رمزية وأنماطا متعددة للمعرفة.

7- ويقال: إن الحضارة الإسلامية لم تعرف «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» والذي لم يعلنه إلاَّ الغرب الحديث مرتين، بعد الثورة الفرنسية وبعد الحرب العالمية الثانية. الحقيقة أن هذا اتهام باطل؛ فكل حضارة بها نزعة إنسانية في مقابل النزعة الإلهية والنزعة الطبيعية. ويمثلها كونفوشيوس في الصين، وبوذا في الهند، وسقراط عند اليونان، والمسيحية كقراءة جديدة لليهودية، والإسلام في نظرية الإنسان الكامل، وخلافة الإنسان لله في الأرض، والصفات المشتركة بين الإنسان والله مثل: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة،

مطلقة في الله، ونسبية في الإنسان، مجازا في الله، وحقيقة في الإنسان، قياسا للغائب على الشاهد. وقد عرف الصوفية نظريات وحدة الشهود ووحدة الوجود.

وعرفت الشريعة حقوق الإنسان في مقاصدها كما عبر عن ذلك الشاطبي الذي وضع للشريعة ابتداء الضروريات الخمس: الحياة والعقل والدين والعرض والمال. وفي القرآن ﴿من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا.ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾. وذكر الإنسان في القرآن بحدوده وعظمته، في واقعيته وفي مثاليته. وهو الإنسان المعياري وليس الإنسان النسبي، الإنسان الذي يتجاوز حدود الأقوام والشعوب والأجناس والأعراق، خليفة الله في الأرض وليس الإنسان الذي لا يوجد إلاَّ داخل الحدود الجغرافية للغرب، وخارجه لا توجد إلا الطبيعة أو القبائل؛ أي الشعوب البدائية موضوعا للمتاحف أو لعلوم الأنثروبولوجيا الثقافية.

وإذا كانت الثقافة العربية والإسلامية قد عرفت مفهوم الواجبات دون الحقوق فإن الحضارة الغربية قد قامت على مفهوم الحقوق دون الواجبات. العربي الإسلامي عليه واجب دون أن يقابله حق. والأوربي له حق دون أن يكون عليه واجب.

8- ويقال: إن وضع المرأة في الإسلام لا يتفق مع حقوق المرأة في العصر الحديث، فهي الأنثى مقابل الذكر، الزوجة المطيعة للزوج والأم الولود والبنت القاصر التي في حاجة إلى وليّ، فلا نكاح إلاَّ بولي، ميراثها وشهادتها نصف ميراث وشهادة الرجل، ولا تكون قاضية أو رئيسة دولة، والرجال قوامون على النساء، تضع الحجاب، وتمكث في المنزل، وتتعدد الزوجات لرجل واحد، وتكون رهينة الطلاق كحق مطلَقٍ للرجل.

والحقيقة أَنَّهَا صورة مسرحية سينمائية من الحياة الشعبية تبتسر وضع المرأة في الشريعة وفي الواقع المعيشي. فالشريعة أتت في بيئة لم يكن للمرأة فيها حق الحياة، كانت توأد عارا، فرد الإسلام لها حق الحياة. لم يكن لها نصيب في الميراث ولا تعتبر شهادتها، وجعل لها الإسلام شخصية اعتبارية في الحفاظ باسمها وبحقها في الممارسات التجارية، وفي التعليم والعمل، والاشتراك في شتى نواحي الحياة الاجتماعية. ولها الحق في اختيار شريك حياتها، قبولا أو رفضا، وحق طلب الطلاق في حالة عدم استيفاء حقوقها والنيل منها كما هو الحال في قانون الخلع.

وحق الإجهاض والشذوذ الجنسي والعري مرتبط بالحضارة الغربية وحدها دون باقي الحضارات التي تقوم على حق الحياة للأفراد وللنفس والجنس الطبيعي وحرمة الجسد.

9- ويقال: إن الإسلام لم يعرف المواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وأن الهوية هي الهوية الإسلامية وليست الهوية الوطنية، وأن النظام الإسلامي هو نظام «الملة» الذي عرف في الدولة

العثمانية، ويشار إلى الجزية، وأهل الذمة، وأهل الكتاب، فالنصارى واليهود أهل الكتاب في ذمة المسلمين، عليهم الجزية في مقابل العيش في أمان، والمساهمة في تكلفة الدفاع في مقابل الإعفاء من الجندية.

والحقيقة أن هذه أيضا صورة مبتسرة للتعددية في المجتمع الإسلامي؛ فالأمة متساوية في الحقوق والواجبات مثل الأفراد بصرف النظر عن ملته، وكما نص على ذلك «ميثاق المدينة».

المجتمع الإسلامي بطبيعته متعدد يحكمه قانون العدل، وهناك أشياء انتهت بتقادم الزمن مثل الجزية كضريبة للدفاع، وأهل الكتاب الآن مواطنون ينخرطون في سلك الجندية، ولم تعد تستعمل هذه المصطلحات التي نحتها الفقهاء القدماء مثل أهل الكتاب وأهل الذمة، فالولاء اليوم للوطن، والحق والواجب للمواطنة وللمواطن، والقوى المتصارعة باسم الدين والملة. وقد تقدم فقه الملل الآن في الاجتهادات الإسلامية المعاصرة وصولا إلى المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات.

10- وما يقال عن الطوائف والملل يقال عن الأجناس والأقوام والشعوب والقبائل، والتي سماها الغرب الأقليات العرقية التي يحددها لون البشرة، والتقابل بين الأبيض من ناحية، والأسود والأصفر والأحمر من ناحية أخرى، ويبدو أن الغرب يسقط تصوره على باقي الحضارات.

فقد اعتبر الإسلام العنصرية من تراث الجاهلية، والعروبة ليست بأب وأم وَإِنَّمَا هي اللسان، ولا فضل لعربي على عجمي إلاَّ بالتقوى والعمل الصالح. وكان بلال مؤذن الرسول أسودا حبشيا. وكان النجاشي ملك الحبشة النصراني نصيرا للإسلام والمسلمين، وإليه كانت الهجرة الأولى، وعندما قضى نحبه صلَّى عليه الرسول -صلى الله عليه وسلم- كأخ للمسلمين، الكل لآدم وآدم من تراب، العبيد هم عباد الله.

والعبودية كانت نظاما شائعا لدى الفرس والروم الحضارات القديمة حاول الإسلام انتزاعها من النفوس. فلا يجوز استرقاق من يعرف القراءة والكتابة ولا الأمة بفعل الأمومة، وإن تحرير الرقاب إحدى الكفارات عن الذنوب مِمَّا يدل على أن الاسترقاق كبيرة من الكبائر، وإذا كان رق الأفراد قد انتهى فقد بقي رق الشعوب.

11- وتوصف الشخصية العربية في الأنثروبولوجيا والأدب بالكذب والنفاق والتآمر والخسة والغدر وعدم الوفاء، والكسل والتبعية والعبودية، وعدم الإحساس بالزمن والتراخي والترهل وقبول الضيم والتعود على القهر والفقر، والخضوع والاستسلام، والقبول بأقل القليل، الكلام الطيب يرضيه، وشراء الخواطر يريحه، كما أَنَّهُ حِسّي في تصوره للدنيا والآخرة، ماديّ في التعامل مع الغيب، في تصوره للجنة والنار وأمور المعاد، وهو معروف بالبذخ والبخل وبالتبذير والتقتير في آن واحد. يعيش في الماضي ويجتره، وينقل عن الآخرين إبداعاتهم، وهي صور فولكلورية شعبية من أجل السخرية من الآخرين، يلصقها الغرب بالآخر دائما، الهدف منها جعل الآخر في مرتبة أقل. وقد ألحقت باليهود أيضا عبر التاريخ.

وفي حماس الدفاع عن النفس يمكن أن يقال العكس كما يصور ذلك شعر المديح والفخر، فالعربي مغامر يؤثر الآخرة على الدنيا، والموت على حياة الذل، كريم مع الكرماء، وفي بالعهد إلى الآخر ما هو معروف في أدبيات الشعوب القديمة.

قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته: مراجعة نقدية للذات

رضوان السيد*

(1)

هناك ثلاثة اتجاهات في الوطن العربي اليوم في مجال تحليل وفهم ظواهر التشدد الديني إزاء الأمم الأخرى وثقافاتها، وإزاء الجماعات الدينية، أو بتعبير آخر إنها ثلاثة اتجاهات في تعليل سوء العلاقة بالعالم.

الاتجاه الأَوَّل: وهو الاتجاه السائد، لدى المثقفين الإسلاميين يربط علاقات أو لا علاقات سوء الفهم، وسوء التصرف بالمواريث الاستعمارية القديمة والجديدة؛ بدءا بالحروب الصليبية، ووصولا إلى القرنين الماضيين. فإذا كانت الحروب القديمة حروبا دينية بحتة أو أنها تعلن عن نفسها باعتبارها كذلك؛ فإن الحروب الحديثة، اتخذت لنفسها شعارات مختلطة من بينها الصراع على الموارد، والصراع على الأسواق. لكن من بينها أيضا التبشير والاستشراق والنزعات المركزية والعنصرية واحتقار الآخر المختلف. ولذلك فإن هذا التوجه الذي أسميه توجها أو اتجاها تبريريا، يعتبر أن كل تصرفات المسلمين والعرب طوال ما يزيد على القرن ونصف القرن، إنما كانت ردود أفعال نظرية وثقافية أو عملية على هذا العدوان القديم والمستمر.

ولأن الآثار المنظورة لهذا الاتجاه تتراوح من الكتابات ذات الطابع الدراسي، إلى البيانات التحشيدية والخطب، والفتاوى، وتفاسير القرآن، ومشروعات الدساتير، والإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان؛ فسأحاول أن ألخص أكثر تلك المجالات تماسكا في عدة نقاط:

أ) في الجانب التحليلي أو جانب الرؤية: يعتبر أتباع هذا الاتجاه أن "الحضارة الغربية" عدوانية بطبيعتها لغلبة الجوانب المادية عليها؛ بما في ذلك الصيغ المسيحية التي سادت فيها في العصور الوسطى وما تزال مؤثرة بقوة حتى اليوم. ويذكر "المعتدلون" بين أصحاب هذه الرؤية الجوانب المادية التي يقصدونها من مثل النزاعات القومية المتعصبة، ورسالة الإنسان المسيحي، ورسالة الإنسان الأبيض، وبدائية كل الأديان والثقافات والشعوب الأخرى غير الأوروبية. أما "المتطرفون" من بينهم فيذكرون أن هذا النزوع الغلاب للسيطرة والاستيلاء وإلغاء الآخر، يعود إلى ثلاثة تيارات ثقافية هي: الماسونية، والماركسية، والفرويدية.

ب) في الجانب التاريخي: يذكر أتباع هذه الرؤية أن المسلمين أجابوا على هذه العدوانية بعدة أشكال وطوال القرن ونصف القرن، منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى اليوم: بالحركات المناوبة للاستعمار التي ظهرت في البلدان الإسلامية التي تعرضت للعدوان وللاحتلال، وفي سائر الأقطار العربية. والشكل الآخر من أشكال المواجهة هو الحجاج الثقافي أو النضال الثقافي ضد المفكرين الاستعماريين والمبشرين. أما الشكل الثالث فتمثل في بناء ثقافة إسلامية للحفاظ على الهوية الصلبة والطهورية، التي حاول الغربيون ويحاولون تذويبها أو إلغاءها.

ج) في الجانب العملي والمعاصر: كانت الإجابة الشاملة للأمة على هذه التحديات ظهور حركات "الصحوة الإسلامية" التي تجاوزت تصرفات وجداليات الفعل إلى بلورة حركات إسلامية نهضوية في الثقافة وفي السياسة والاجتماع، والتي بنت نظاما إسلاميا شاملا لم تتحقق سائر مناحيه بسبب ما تعرضت له حركات الصحوة وما تزال. أما العنف الثقافي، والعنف السياسي الظاهر لدى حركات الصحوة في العقود الأخيرة فأسبابه المباشرة تطور ظواهر وهجمات عنف الآخر المباشر وغير المباشر أيضا.

والاتجاه الثاني: يعتبر أن لسوء العلاقة بين العرب والمسلمين من جهة، والعالم من جهة ثانية طرفين وليس طرفا واحدا. والطرف الأَوَّل: بحسب دعاة هذا الاتجاه من القوميين والتقدميين هو النظام العالمي طبعا. وهو نظام ظهرت مركزيته الغربية إبان الحرب الباردة. وما كان الأمر أمر صراع ديني؛ بل هو صراع على الموارد والنفوذ بين الاتحاد السوفياتي، والكتلة الغربية، وموضوعه ما عرف بالعالم الثالث، الذي يقع في دائرته سائر العرب والمسلمين. وفي ذاك الصراع لم يسلك الاتحاد السوفياتي سلوكا استعماريا في الأعم الأغلب، إلا في المراحل الأخيرة. لكن كان لذاك الصراع جانبه الثقافي بين ما عرف بالثقافة الديمقراطية الليبرالية، والثقافة التقدمية أو ثقافة التحرر من الاستعمار. مشكلة ثقافية لدى العرب والمسلمين مع نظام القطبين ذاك. فكلتا الثقافتين ما رأت خصوصية للمسلمين أو للأديان والشعوب الأخرى في العالم الثالث؛ بمعنى أن الليبراليين والتقدميين اعتبر كل منهما أن قيمه عالمية وشاملة. وكلا الطرفين اعتبر عدم إقبال المسلمين ثقافيا على اعتناق قيمه بحماسة دليلا على رجعية الإسلام أو تخلف المسلمين وانتمائهم المستمر إلى عالم القرون الوسطى.

فإذا كانت مشكلات العرب والمسلمين مع نظام القطبين، في نظر أصحاب هذا الاتجاه، سياسية واقتصادية، بالدرجة الأولى؛ فإنه كانت لها جوانب ثقافية في الرؤية المتحيزة لمشكلات العالم الإسلامي، والعالم الثالث. وقد تبدى ذلك بوضوح بعدما استتبت السيطرة لنظام القطب الواحد في مطلع التسعينات من القرن العشرين. إذ ظهر مستشرقون جدد، واستراتيجيون، وإعلاميون، تحدثوا ويتحدثون عن الخطر الأخضر، والخطر الإسلامي، وصولا إلى المشهد العالمي اليوم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. فالنظام العالمي هو السبب الرئيس للتوتر في العلاقات على المستوى العالمي، وعلى مستوى العلاقة مع العرب والمسلمين الآخرين.

أما الطرف الآخر المسؤول فهو غياب حرية التعبير عن مصالح الناس وأفكارهم ومطامحهم. أما حركات الصحوة– في نظر أصحاب هذا الاتجاه– فتفتقر إلى فكر تنويري في مجال فهم الإسلام خارج نطاق التجربة التاريخية، كما تفتقر إلى فهم صحيح للتجربة التاريخية العالمية للإسلام، وتفتقر أخيرا إلى فهم واسع للتطورات المعاصرة في المجالات العربية والإسلامية والعالمية. فالمشكلة عند الإسلاميين– في نظر التقدميين– ليس في

العنف الذي تمارسه قلة منهم في الداخل أو الخارج؛ بل في أهداف هذا العنف، ونتائجه الثقافية والسياسية على العرب وعلى المسلمين.

والاتجاه الثالث: في فهم تطورات علاقة العرب والمسلمين بالعالم، وهو توجه مجموعة من المراجعين النقديين؛ فيرى أن قضايا العرب والمسلمين مع العالم هي قضايا سياسية واقتصادية، وأن المشكلة تكمن في أن استجاباتهم لها أو ردودهم عليها هي ردود واستجابات ثقافية. فالعجز في السياسة والاقتصاد، ألجأ العرب والمسلمين كما يحدث في ظروف التأزم السياسي والاقتصادي، إلى تأمل مشكلاتهم مع العالم مثل قضية فلسطين، والحروب الأهلية في عدة نواح، والقلق لدى الأقليات الإسلامية في آسيا وإفريقيا وأوروبا وأمريكا؛ كل ذلك يجعل من مشكلاتهم مشكلات فريدة من نوعها، وعلتها كراهية الغرب وأهل الديانات والثقافات الأخرى للعرب والمسلمين أو بشكل أدق للدين الإسلامي. وقد شجع على هذا الانطباع أو هذا الوعي أطروحات وأحداث مثل قضية سلمان رشدي وأطروحة نهاية التاريخ، وأطروحة صراع الحضارات، ومشكلات المسلمين في عديد من البلدان. بيد أن هذا التأزم الناجم طبعا عن آليات الهيمنة الثقافية والتفوق الثقافي الذي يسوغ به سطوته، والناجم أيضا عن العجز العربي والإسلامي، لا يعني أنه ليست هناك أزمة ثقافية، وأزمة في الفكر الديني. بدليل التعليل الديني والثقافي للمشكلات، وليس لدى الإسلاميين وحسب؛ بل ولدى القوميين والتقدميين؛ في طرائق فهم العالم ورؤيته.

(**2**)

عندما أردت التحدث في القسم الأول من هذه الورقة عن وجهات النظر العربية الموجودة حول العلاقات بين الأمم والثقافات والجماعات الدينية، وجدت نفسي أتحدث وحسب عن علاقة العرب والمسلمين بالغرب. ولا علة لذلك إلا أن القراءات العربية للديانات والثقافات غير الغربية في الخمسين عاما الأخيرة نادرة. فالمثقفون العرب –والإسلاميون من بينهم على الخصوص– لا يعنون أو لم يعنوا إلا بعلاقاتنا المتأزمة مع الغرب. وحدها الديانة اليهودية لقيت بعض الاهتمام، بسبب الصراع الغربي الإسرائيلي. لكن ليت هذا الاهتمام لم يكن! فقد رأيت عشرات الكتب العربية عن الدين اليهودي هي في الأصل أطروحات جامعية أو مقررات أكاديمية، ومن الواضح أن كتب ابن حزم أو القاضي عبد الجبار أو الشهرستاني، تتضمن معارف ومعلومات أكثر بكثير مما تتضمنه تلك المؤلفات الإدانية. وينسحب ذلك على الكتب المؤلفة عن المسيحية، والتي تغلب عليها النزعات الجدالية القديمة. ومع ذلك فإن اليهودية تبقى في وضع أفضل من الديانات الأخرى التاريخية أو المعاصرة. فليست هناك بحوث جدية باللغة العربية– ولو مترجمة– عن الهندوكية أو البوذية. وعندما حدثت أزمة تماثيل الباميان البوذية، ما عرف أحد من الذين كتبوا في الصحف العربية شيئا شافيا عن الدين البوذي، ولا كيف حدث ويحدث أن البوذيين أقاموا ويقيمون هذه التماثيل، على الرغم من

معارضة بوذا في الأصل لها، كما ذكرت وسائل الإعلام الغربية. وفي العقد الأخير من السنين ترجمت كتب، وألفت أو ترجمت بحوث عن الفرق الإنجيلية؛ وللأستاذ محمد السماك جهد متميز في هذا المجال؛ لكنني لا أعرف دراسة عربية معاصرة عن الكنائس البروتستانتية الرئيسية، أو الفرق اليهودية المعاصرة يمكن الرجوع إليها لفهم خلفيات الأحداث والتحركات الجارية، والتي توردها وسائل الإعلام؛ ربما باستثناء موسوعة عبد الوهاب المسيري الجيدة التي تختلط فيها أيضا الأيديولوجيا بالتاريخ.

لكن، ما علينا! ولنعد إلى الموضوع الذي يعتبره المثقفون العرب رئيسيا، وهو الصراع (أو الحوار؟!) مع الحضارة الغربية. لا أعرف دراسات عربية نظرية أو مترجمة إلى العربية في نصف القرن الأخير عن الحضارات وسنن قيامها وتطورها وانحطاطها، تتسم بالعرض الموضوعي، أو عرض المعارف والمعلومات المفيدة، باستثناء ما يلي: عروض مدرسية موجزة ضمن كتب فلسفة التاريخ أو المناهج التاريخية المقررة في الجامعات عن نظريتي شبنجلر وتوينبي. وترجمتين غير جيدتين لكتابي شبنجلر وتوينبي (موجز الكتاب وليس الكتاب كله)، وكتابات لمالك بن نبي عن الحضارة الحضاري الإسلامي/ الإفريقي الأسيوي (1950-1962)، وكتاب لقسطنطين زريق صدر عام 1964، وثالث لحسين مؤنس صدر عام 1977، وترجمة رديئة لكتاب فرنان بروديل عن الحضارات صدرت في التسعينات. وأعرف ستة عشر كتابا عن المواجهة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، قبل تسعينات القرن العشرين، لا تشكل دراسة علمية لا عن الحضارة الإسلامية ولا عن الحضارة الغربية. ففي العام الذي صدر فيه كتاب زريق (1964) وحتى عام 1966 صدرت خمسة كتب في شتم الحضارة الغربية دونما إمكان لمعرفة أي شيء جدي عن هذا العدو الهائل الذي نواجهه منذ قرنين في حقبة ما يعرف بالعصور الحديثة! وعندما صدرت مقالة فوكوياما عن "نهاية التاريخ" عام 1992، ثم مقالة هنتنغتون عام 1993 عن "صراع الحضارات" وانهمك العرب جميعا في الرد عليهما، استبشرت خيرا. فقد انصرف المناقشون إلى إنكار نهاية التاريخ، وإنكار عدوانية الإسلام، واتجاهه الأصيل والباقي للحوار والتواصل. ويرجع تفاؤلي آنذاك إلى أن الإسلاميين العرب وغيرهم ظلوا منذ مطلع الخمسينات من القرن الماضي يقولون إن الصراع بيننا وبين الغرب حضاري طويل الأمد. لذلك اعتبرت أن الذهاب إلى أن حضارتنا هي حضارة تواصل وحوار هو بمثابة المراجعة النقدية للتوجه السابق. بيد أن الحال انقلب منذ منتصف التسعينات وحتى اليوم. فالتواصلية تعرض بإيجاز وتنصب على المقولات القرآنية وإنسانية الخلفاء الراشدين، ثم تعود الإدانة للحضارة الأخرى لتحتل الساحة باعتبارها عدوانا، وباعتبارنا ضحايا. وقد أعان على سيطرة هذا التوجه إقبال التقدميين العرب على مهاجمة العولمة بطرائق عقائدية تشبه طرائق الإسلاميين، واعتبار العولمة هذه جزءا من الهيمنة على العالم، وعلى العرب بالذات. والطريف أن أفضل خمسة عروض للحضارة الإسلامية حتى اليوم هي عروض استشراقية؛ كتاب آدم متز الصادر عام 1901 عن نهضة الإسلام، وكتاب جوزيف هل في

العشرينات عن الحضارة العربية، وكتاب كريمر في الثلاثينات عن روح الحضارة الإسلامية، وكتاب حضارة الإسلام لمجموعة من المستشرقين في الخمسينات وقد حرره برنارد لويس، وكتاب هودجسون الصادر عام 1972 بعنوان: "مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية". أما الكتاب السادس -حسب رأيي- في هذا المجال فهو لسيد أمير علي، وهو صادر في ثلاثينات القرن العشرين. وقد أصدرت مجموعة من الباحثين المصريين، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا دراسة جيدة عن العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي تقع في عدة أجزاء؛ لكنها عن العلاقات الدولية، وليست عن حضارتنا وعلاقاتها بالحضارات الأخرى.

إن المقصود من وراء هذه الإسهاب الوصول إلى أننا لا نملك في الفكر العربي والإسلامي المعاصر رؤية للعالم؛ لا بالمعنى النظري، ولا بالمعنى الاستراتيجي/ السياسي. وإذا شكل ذلك جانبا من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالم؛ فإنه من جهة أخرى ينم عن قصور معرفي شديد يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة؛ ويشمل ذلك الوعي بالعالم، وطرائق التعبير عنه. فالقصور المعرفي هو الذي يدفع للوقوع في فخ هنتغتون أو غيره باللجوء إلى الدفاع عن حضارتنا باعتبارها حوارية، وإدانة الأخرى لأنها غير حوارية. فالحضارات تقوم بينها علاقات في المديات الطويلة، فيها الصراع وفيها التواصل والتقابس في الوقت نفسه؛ لكنها ليست فاعلا حاضرا ومباشرا في التصرفات السياسية والاقتصادية والثقافية؛ وبالتالي لا يمكن التعلل بها سلبا أو إيجابا في تصرفات هذا أو في تصرفات ذاك أو في التجارب التجربة اليابانية، وتجارب شرق آسيا في النهوض الاقتصادي. فقد اهتم الاقتصاديون والمثقفون العرب فعلا بالنهوض الاقتصادي الياباني منذ ستينات القرن التاسع عشر. لكن البعد المعرفي الموضوعي ما توافر غالبا. بل كان القصد تارة الوصول إلى أن النهوض لا يتطلب تخليا عن التقاليد الدينية والثقافية، كما كان القصد طورا القول إن النهوض قرار سياسي وتنظيمي. لكن في الحالتين، كما هو واضح، لا علاقة له بمدى عدوانية الغرب، ولا بالصراع أو الحوار بين الحضارات؛ بل برؤية العالم، ورؤية المصالح فيه ومعه.

ولنعد إلى المسألة الأكثر مساسا بعنوان هذه المداخلة: مسألة الرؤية للعلاقات بين الأمم والثقافات والجماعات الدينية. نحن لا نعرف شيئا تقريبا عن البوذيين والهندوس، كما سبق أن ذكرت عندما اعتبرت الدين عنصرا من عناصر الحضارة أو ركنا من أركانها. لكن علاقاتنا الثقافية والدينية بهذين المجالين سيئة منذ صار الوعي الديني عاملا فاعلا في السياسة، وفي العلاقات الدولية. وبالوسع القول إن هذه مشكلات عارضة وليست بالضرورة ذات طبيعة دينية. وبالوسع القول أيضا إن عدة باحثين إسلاميين كتبوا في السنوات الأخيرة عن إقرار الإسلام للتعددية الثقافية والسياسية. لكن هذه النظرات تقلل من جديتها وجدواها عدة أمور أولها مصائر الحوار المسيحي الإسلامي البادئ منذ أكثر من خمسين عاما. وثانيها: التطورات الفكرية

والسلوكية لدى العرب والمسلمين تجاه المسيحيين. وثالثها رؤى الإسلاميين -المعتدلين على الخصوص- لمشكلات الأقليات الإسلامية في العالم، وفي الغرب على الخصوص. ففي مجال العلاقات الإسلامية المسيحية، والحوار المسيحي الإسلامي ما كانت هناك مراجعة ضمن الجماعة العربية في القرن العشرين للعلاقات مع المسيحيين العرب، والتي كانت ينبغي النقاش في تجديدها، وفي النظر في عقد جديد. وعندما كانت المسيحية العربية تتعرض لضغوط تبشيرية هائلة من جانب المسيحيات الغربية أفظع بكثير مما تعرض له المسلمون، كان الجهد منصبا على مواجهة التبشير والاستشراق بين المسلمين دونما حديث أو مساع لإمكانات التضامن والتفاهم على المستويين الوطني والعربي. ولمن لا يعرف؛ فإن الجدال بين المسيحية والإسلام في العصر الحديث؛ وإن كان قد بدأ في شبه القارة الهندية لمواجهة التبشير؛ لكن المسلمين انصرفوا منذ مدرسة المنار لمجادلة المسيحية العربية استنادا إلى آليات المجادلة القديمة. وقد بدأت جهود اجتهادية وتجديدية منذ عصر التنظيمات العثمانية لإحلال مبدأ المواطنة محل نظام أهل الذمة القديم. لكن "الصحوة الإسلامية" منذ أربعينات القرن العشرين جددت الثنائيات على نظام أهل الذمة، وصولا إلى تطرف السبعينات من القرن الماضي والذي أعاد الأمور إلى بداياتها الوسيطة. وقد اجتهد المصريون منذ الثمانينات لتجاوز الحركة الهدمية تلك في أطروحات جادة؛ لكنها استندت إلى موضوعة "الجماعة الوطنية" التي تصح في مصر لا في غيرها. وعندما أذكر هذا كله فليس للقول إن الإسلاميين العرب الآن لا يقرون مبدأ المواطنة والحرية الدينية؛ بل لأقول إن الفكر الصحوي الإسلامي ما تقدم بناء على فكر النهضويين؛ بل إنه نقضه أو حاول ذلك. ولست أرى طبعا أن الإسلاميين هم وراء تضاؤل أدوار المسيحيين العرب في الثقافة والاجتماع والسياسة والعدد؛ فلذلك أسباب أخرى. لكن يبقى أن الأصولية الإسلامية أدت دورا سلبيا مساوقا في ذلك كله حتى لو اقتصرت تأثيراته على تجديد الجداليات القديمة، وعلى استسهال التعرض لحياة الأديان الأخرى وشعائرها وحرياتها الدينية وحراكها الاجتماعي.

وللحوار المسيحي الإسلامي قصة أخرى. فقد دعتنا إليه نحن المسلمين والمسيحيين العرب الكنائس الغربية مطلع الخمسينات. وقد كنا وقتها متشككين بالدوافع والآليات. وقد زالت الشكوك منذ زمن. لكن المبادرة ما تزال بأيدي تلك الكنائس مثل مجلس الكنائس العالمي، ومجلس كنائس الشرق الأوسط، والفاتيكان. وباستثناء معهد الدراسات الدينية في عمان-الأردن، لا أعرف مؤسسة عربية معنية بالعلاقات الإسلامية المسيحية أو بالحوار الإسلامي المسيحي. وفي حين تملك الكنائس والجامعات الغربية معاهد ومراكز ومجلات للعلاقات وللمعرفة وللحوار مع الإسلام، لا نملك نحن المسلمين شيئا من ذلك حتى الآن.

ولنصل إلى المسألة الطريفة والمحزنة، وذات الدلالة الفاقعة على علاقاتنا المتردية بالعالم، وغربتنا عن عالمية الإسلام، وعن التعددية التي أكثرنا الكتابة فيها في العقدين الأخيرين. ففي إفريقيا وآسيا ومنذ الستينات

"حركات تحرير" وحركات استقلالية لأقليات مسلمة في بلدان ذات أكثريات مختلفة. وما استطاع المثقفون المسلمون الوصول إلى أطروحة عقلانية مصلحية في هذا الصدد.

وإذا كنا قد أشرنا هنا إلى سوء العلاقة بين الأقليات الإسلامية والأكثريات في بعض البلدان؛ فالأكثر دلالة على سوء علاقة المسلمين بالآخرين في بلدانهم وفي العالم أوضاع الأقليات غير المسلمة في بلدان الأكثرية الإسلامية.

بيد أن الأكثر تعبيرا عما أقصده من انغلاق الفكر الإسلامي وتأزمه وسوء علاقته بالعالم؛ يتمثل في النظرة الفقهية إلى أوضاع الجاليات الإسلامية في الغربين الأوروبي والأمريكي. فقد انصرف الإسلاميون المعتدلون في الثمانينات إلى إنشاء فرع دراسي سموه "فقه الأقليات المسلمة" لشرعنة إمكان استمرار عيش المسلمين في بلدان غير إسلامية! وهذا هو الغريب! الغريب هو الإقبال على تبرير التعايش بين المسلمين وغير المسلمين في ظل سلطة وقوانين غير إسلامية. لكأنما نحن المسلمين لا نملك تجربة تاريخية في العيش مع العالم وفيه، والعالم غير المسلم على الخصوص. ولكأنما نحن في أواخر القرن السابع عشر أو في منتصف القرن التاسع عشر، حين كان النقاش بين الفقهاء: نقاتل أو نهاجر؟ أو كما لو أن الآخر هو الذين أرغمنا على الإقامة في دياره. إن عدد المسلمين في العالم اليوم أكثر من مليار، ونتعامل مع أنفسنا ومع العالم كأنما نحن أقلية تريد الانعزال والانفصال خوفا من أن تنقرض أو تتهدد هويتها!

(3)

أظهرت التحولات المعاصرة أن الفكر الإسلامي والسياسات الإسلامية تعاني أزمة طاحنة. إن هذا لا يعني أن الآخر محق في سلوكاته تجاه أرضنا وإنساننا ومصالحنا. كما أن القلق الإسلامي على مدى العالم لا يمكن التسرع في إدانته أو إنكاره أو الاستخفاف به. لكن الوعي الثقافي والديني السائد في المجالات الثقافية العربي الإسلامية لا يعين على التصدي للمشكلات الحقيقية في العالم ومعه، فضلا عن أن يقدم رؤية أو رؤى ممكنة للعلاقات بين الأمم والثقافات والأديان الأخرى. نستطيع الاستمرار في الشكوى من هجمة العالم علينا. لكن ذلك لن يحل المأزق، كما لن تحل المأزق أو تخرجنا منه دعوات الأصالة والتجدد الذاتي والغزو الثقافي والانعزال أو الانتحار. ولست أعلم تماما ما يدور في بلدان العالم الإسلامي غير العربية. لكنني أعلم أننا نحن العرب المسلمين –والمثقفون الإحيائيون والأصوليون منا على الخصوص– صرنا بدون أن نقصد جزءا من العبء الواقع على أوطاننا وعلى المسلمين، ومشكلة للعالم أيا يكن الحق في دعاوانا وشكاوانا. لا بد من الخروج من اللحظة العاجزة. ولا بد من التصدي لها بالإصلاح، ولا بد أولا وأخرا من الدخول في العالم والمشـــــــاركة فيـــــــه بقـــــــوة وإن أبى ذلــــــك علينــــــا المهيمنــــــون.

إن الرؤية الانقسامية للعالم من صناعة الإحيائية الإسلامية في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي. فقد

كان المراد الحفاظ على طهورية الهوية أو استحداث تلك الطهورية. وفي الحرب الباردة ازدادت تلك الطهورية تجذرا.

لا بد إذن من حركة للإصلاح الديني من ضمن نهوض ثقافي عربي وإسلامي. ولا يعني ذلك الرجوع إلى أطروحة تنويريي أواخر القرن التاسع عشر بحذافيرها، بل البناء على الروحية التي انطلقوا منها باعتبار أننا جزء من هذا العالم، ونريد المشاركة في تقدمه وأمنه وصنع حاضره ومستقبله، ومظلتنا مقاصد الشريعة التي تهب مطامحنا ومصالحنا الإنسانية طابعا أخلاقيا مسؤولا. وما أدعو إليه هنا ليس سهلا لا لأنه يتطلب شروطا ثقافية ومعرفية وأجواء نفسية غير متوافرة وحسب؛ بل إنه صعب لثلاثة أسباب رئيسية: الهيمنة الهاجمة فعلا وبالحق وبالباطل، وانحياز قوى الآخر فضلا عن صعوبات التغيير السياسي والاقتصادي في العالمين العربي والإسلامي– وهذه أمور التصرف في ظلها عسير ومضن– فالعدوانية– والاستبداد يضيفان عبئا إلى الأعباء الواقعة على عاتق الذين يريدون التغيير والإصلاح. وقد كانت تلك محنة الإصلاحيين الأوائل، لكنهم تقبلوا الأمر بشجاعة ومسؤولية في الأعم الأغلب.

وتحسن في هذا الصدد الإشارة إلى نموذج للصعوبات التي ذكرتها. فقد دأبت الصحافة الغربية خلال الشهور الماضية على المطالبة بإصلاح البرامج في المدارس الدينية الإسلامية. وهكذا فإن كل دعوة للنظر في برامج التعليم الديني وغيره وطرائق عرضها للآخر، وصور الآخر الديني والوطني والعالمي فيها، عرضة للاتهام بالرغبة في تشويه الإسلام.

وهنا أذكر أننا عندما كنا ندرس مادة الفقه في الأزهر في الستينات، كانوا يقرئوننا نصوصا فقهية قديمة عن أحكام أهل الذمة وعن الجهاد. لكن شيخنا محمد أبو زهرة كان يعتبر نظام أهل الذمة كله نظاما تاريخيا مضى وانقضى، فيدرسنا إياه معلقا بأن هذا الباب في كتب الفقه صار مثل باب أحكام الرق التي مضت وانقضت. ولذلك فقد كان يشجعنا على المقارنة بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم المختلفة للتأكيد على التاريخية والانقضاء. وكذا فيما يتعلق بدار الإسلام ودار الحرب. وتمثل تأثير ذلك في حقبة الجمود العقائدي في العقود الأخيرة، فبحجة التأصيل بتحويل الموروث الفقهي إلى حكم يضاهي في ثباته النص القرآني المحكم. ويصبح الأمر أخطر في مباحث أصول الدين.

إنني أرى أن هذه الأمور كلها تتعلق بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى برؤية العالم، أي بعلائقنا به، ومصالحنا معه، ودورنا فيه. ويقتضينا ذلك عملا معرفيا دؤوبا، ومتابعة مصممة متبصرة، ونزوعا نقديا مسؤولا، ونظرا للأمة ومصائرها ومستقبلها. والأمر صعب بسبب اليأس والإحباط ونزعة الهروب إلى الأمام، والافتراق الهائل بين الواقع والطموح، والعجز عن التغيير. لكن الرهان يبقى على قدرات النخب على التجدد، وإرادتها المشتركة في صنع مستقبل آخر.

****

*) باحث وأكاديمي ومفكر من جمهورية مصر العربية.

المثاقفة بين الرغبة والحقيقة

فيصل درّاج*

يحيل مفهوم المثاقفة –نظرياً– على عقل إنسان جماعي، قوامه حوار الثقافات المختلفة، وغايته مجتمع إنساني متكامل لا نزاع فيه؛ غير أن الفرق المتجدّد بين الظواهر الإنسانية العيانية والخطاب النظري الذي يرد إليها، يجعل من المثاقفة دعوة أخلاقية مجزوءة التحقق. ذلك أن بعض العقول يؤمن بالبحث عن الحقيقة وبنشرها، خلافاً لعقول أخرى تؤمن باحتكار حقيقة جاهزة ونهائية.

يقول محمد إقبال في مقدمة كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»: «إن روح الفلسفة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشك، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها. وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى..»[1]. يؤمن إقبال بالفكر المتحرر من الأحكام المسبقة، وبضرورة البحث والتقصي التي لا تبلغ – لزوماً– الحقيقة الأخيرة، بيد أنه وهو يبحث عن حقيقة عصيّة على الترويض، يؤمن أولاً بـ«الفكر الإنساني»، المتعدد الأبعاد، الذي راكم الخبرة في أزمنة وأمكنة متعددة. ولعل هذا الفكر المتسامح الطليق، هو الذي يجعله يصطحب معه في رحلة بحثه المتسامحة بيركلي وبيرغسون، وكانت وغيرهم إلى جانب موروث إسلامي، اختبره وتعرّف على تفاصيله. لكن ما يقول به الفيلسوف الباكستاني المسلم لا يقر به برنارد لويس، المفكر السياسي الأمريكي البريطاني الذي كتب عن العرب والمسلمين، حين يكتب: «عندما تتصادم حضارتان، تسود أحدهما وتتحطم الأخرى»[2]، تلغي ثنائية السيطرة والإخضاع إمكانية الحوار، وتلغي معها فرضية «الحقيقة المجزوءة»، ذلك أن «الحقيقة الجوهرية» قائمة في الصدام وفيما آل إليه.

يقدم عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستروس منظوراً خاصاً به، لا ينقصه التسامح ولا يعوزه الانفتاح، فهو يقول: «إن الإسهام الحقيقي لأية ثقافة لا يتكوّن من قائمة الاختراعات التي أنتجتها، بل من اختلافها عن غيرها. فالإحساس بالعرفان والاحترام لدى كل فرد في أية ثقافة تجاه الآخرين لا يقوم إلا على اقتناع بأن الثقافات الأخرى تختلف عن ثقافته في جوانب عديدة حتى وإن كان فهمه لها غير مكتمل..»[3].

يلامس ستروس سؤال المثاقفة مشيراً إلى عناصر ثلاثة، يقول: أولها: لا وجود لثقافة إلاَّ في هوية محددة تميزها عن غيرها، فإن انتفى التميز انتفت الثقافة وأصبحت باطلة ولاغية، مما يجعل كل حديث سوي عن الثقافات حديثاً عن الهويات الثقافية.

ينطوي العنصر الأول على آخر يقول: لا وجود لثقافة محددة إلاَّ في علاقتها بثقافات أخرى مختلفة

عنها، كما لو كان الاختلاف قوام الهوية الثقافية وشرط حوارها مع الهوِيَّات الأخرى. فلا حوار بلا اختلاف ولا اختلاف بلا هوية، ولا هوية إلاَّ بوعي الفرق بين «الأنا» و«الآخر».

يفضي العنصران السابقان إلى ثالث، يتحدث عن فضيلة الاعتراف المتبادل بين الثقافات المختلفة، دون النظر إلى ما تتفق فيه وتختلف عليه، لأن الاعتراف تعبير عن موضوعية الاختلاف وعن الوعي الموضوعي، الذي يحتفي بالحوار ويستنكر الإلغاء.

1- المثاقفة: إضاءة المفهوم:

تتعين المثاقفة -نظرياً- بحوار ثقافة محددة مع ثقافات مغايرة لها، بحثاً عن عقل ثقافي جماعي، يرى في المشاركة العادلة مبدأ، ويرى إلى خير إنساني مشترك. لكن ما يبدو واضحاً وبسيطاً، قوامه ثقافات مستقلة تحاور بعضها، يتكشف أكثر صعوبة مما يبدو، بسبب شروط الحوار الثقافي بلغة معينة، أو المثاقفة بلغة أخرى أكثر دقة.

فاعتراف ثقافة محددة بأخرى مختلفة عنها، يردّ إلى منظومتين من المفاهيم غير متجانستين بالضرورة:

الأولى منهما: منظومة معرفية، تشرح الظواهر الإنسانية بمقولتي: الصحيح والخطأ.

والأخرى منهما: منظومة أخلاقية، تؤوّل الظواهر بمصطلحي: الخير والشر.

ومع أن في المنظومة الأولى، وهي تستند غالباً على التجارب الإنسانية المتراكمة، ما يقرّب بين الثقافات المختلفة ويضيّق أوجه الاختلاف بينها، فلا أحد يماري في مكافحة الأمراض على سبيل المثال، فإن في المنظومة الثانية ما يظل عصياً على القبول الجماعي، بسبب اختلاف العادات والمعتقدات. كأن في المنظومة الأولى ما يحيل على تاريخ العلم والمكتسبات العلمية، وكأن في الثانية ما يستدعي الإيمان والعقائد التي قد تقبل بالعلم، دون أن ترى فيه حقيقة نهائية.

لا يقوم الإشكال في المنظومتين السابقتين المختلفتين، بل في تأويل نتائجهما، الذي يستولد المثاقفة السوية، أو يلغي شروطها. فإذا كان الاعتراف المتبادل بين الهويات الثقافية المتغايرة شرط المثاقفة ومقدمة لها، فإن انقلاب مقولتي الخير والشر إلى مقولتي الأقوى والأضعف، يجتث شروط المثاقفة ويفرض مرجعاً ثقافياً وحيدًا. شيء يذكر ببعض أفكار اليوناني أرسطو القديمة، التي تحدثت عن «سيادة الكمال على النقص، والقوة على الضعف، والفضيلة السامية على الرذيلة»[4]. ومع أن القول يلوذ بكلمة الفضيلة فإنه وهو يواجه الضعف بالقوة يعيّن القوة في ذاتها فضيلة أولى، وهو ما لا يأتلف مع معنى المثاقفة، الذي يستدعي مفهوم المساواة لا فكرة التفاوت.

فعلى خلاف المفهوم الأول الذي يوزع على بشر متساوين حقوقاً وواجبات متساوية؛ يقرر التفاوت مراتب بشرية، يسوس فيها الإنسان الأعلى الإنسان الأدنى. وعن معتقد تفاوت الثقافات البشرية

تصدر سياسات ثقافية تترجمه، كأن يحاول الفرنسيون إبّان سيطرتهم على المغرب العربي تنصير البربر وإلغاء اللغة العربية والعبث بالتقاليد الموروثة، على اعتبار أن تمدين العرب لا يتحقق إلاَّ بتحريرهم من لغة القرآن.

يفضي الحديث عن الفرق بين التفاوت والمساواة إلى حديث مواز عن: النسبي والكلي؛ إذ المفهوم الأول يرى إلى تنوع الثقافات الإنسانية، بينما يكتفي التصور الثاني باختزال التنوع إلى تصور ثقافي وحيد، هو تصور «الإنسان المتفوق». والفرق بين التصورين هو الفرق بين الأحادي والمتعدد؛ ذلك أن التنوع الثقافي يقضي بتنويع المعايير والرؤى والأحكام، على مبعدة عن تصور ضيق يضع «الهوامش البشرية» المختلفة في «مركز وحيد» يشرف عليها ويقف فوقها. وواقع الأمر أن هذا التصور، الذي يحتفل بـ«الأدنى» و«الأعلى» يسهم في «الركود الثقافي الإنساني»؛ لأن الإبداع الثقافي، وهو أحد وجوه المثاقفة، يصدر عن التنوع الثقافي والاعتراف به وتسهيل سبله. ولهذا فإن صرخة باسكال الشهيرة: «العرف هو طبيعتنا» لن تنتهي، رغم ضمانها الديني إلى شيء كثير، لأن العرف الذي يدعو إليه هو: «العرف القومي الفرنسي». كأن باسكال لا يحاور غيره، إلاَّ إذا ارتضى هذا «الغير» أفكار الفيلسوف، قبل بدء الحوار، كما أشار الناقد الأدبي تودوروف في كتابه «نحن والآخرون»[5].

يمحو التصور الإطلاقي، الذي يعيّن «العرف القومي المحدود» عرفًا للمجتمعات جميعًا، موضوعية الحكم ويصادر إمكانية المثاقفة. غير أن تأمل الحكم، وهو حكم يحتكر الحقيقة، يقوّض موضوعية الاختلاف ويمهّد لتبرير «المصالح» في آن. كما لو كان احتكار الحقيقة –وهي تمس الأفكار والعقائد– مدخلاً لاحتكار ما يقع «وراءهما»، ومسوغاً لعقاب من يرفض عرفاً غريباً عن هويته الثقافية.

فحين تحدث الفيلسوف الإنجليزي هيوم عن «الشعوب الأخرى» في القرن الثامن عشر قال: «تشكل الأمم الأوروبية هذا الجزء من الكرة الأرضية الذي يقتات بشعور الحرية، والشرف والإنصاف، وبقيم تتفوق على قيم البشرية جميعاً»[6]. إن القيم الأوروبية التي تتفوق على «ما تبقى من القيم» هي التي تسمح بـ«احتكار» مصائر «الشعوب الأخرى»؛ لأنها قيم تمثّل الفضائل جميعًا. غير أن هذه القيم، التي تؤكد الشرف والإنصاف، تفصل بين القول والفعل؛ لأنها مطمئنة إلى مبدأ التفاوت الذي يضع شعباً فوق آخر، وعازفة عن مبدأ المساواة الذي يعترف بحقوق متساوية لثقافات مختلفة.

ولهذا تتأسس المثاقفة وفقاً لتصورات هيوم على ثنائية المعلم الشريف والتلميذ المحتمل؛ إذ على الأوروبي أن يعلّم غيره القيم التي يحتاجها، وأن يتوسل العقاب الملائم كي يعلّم التلميذ «القيم المتفوقة». وإذا كان هيوم قد وضع التفاوت في حقل القيم، فإن برنارد لويس –وبعد أكثر من قرنين– رفع التفاوت إلى مقام المواجهة النهائية، متحدثاً عن النصر والهزيمة والسيطرة.

تتأسس المثاقفة على تفاعل حر بين ثقافات مختلفة، ينشد خيرًا يتوزع على الجميع دون زيغ أو محاباة. وهذا التفاعل أثر لفكر حواري يؤمن بالاختلاف والمساواة في آن، دون أن يرى أن بعض الشعوب «أقل شرفاً» من شعوب أخرى.

إن وضوح القول لا يحرره من صعوبات محايثة له، ذلك أن الفكر هو ماضيه القريب والبعيد، الذي يحتضن ذاكرة متعددة المستويات والأطياف. ولهذا لا يستطيع المستشرق الإيطالي المعاصر فرنسيسكو جابرييلي أن يكون موضوعياً تماماً في حديثه عن «الإحياء العربي»، كأن يتعاطف مع ميل العرب إلى الوحدة القومية، دون أن يكون نزيهًا في موقفه من استعمار فرنسا للجزائر، على سبيل المثال. وهو ما أشار إليه الراحل الكريم د. شكري محمد عياد في كتابه: «نحن والغرب».

لم يستطع هيوم أن يرى قيمًا تضارع القيم الأوروبية في تفوقها، منتهيًا إلى ثنائية الأعلى والأدنى. ولم يقدر جابرييلي أن يتعرّف على «الأسباب الحقيقية» لحرب الجزائريين ضد السيطرة الفرنسية، منتهيًا إلى حياء زائف بين الطرفين.

وواقع الأمر أن الفيلسوف، كما المستشرق، يطرح موضوع الحقيقة والمنفعة، الذي يقوّض إمكانية المثاقفة السوِية، ويبني لقاء الثقافات المختلفة على مبدأ التفاوت. ومع أن الحقيقة لا تمنع المنفعة، فإن المنفعة لا تنفتح لزومًا على الحقيقة؛ لأنها تشتق مبادئ الأخلاق من نتاجات «الشعوب المتفوقة». وعلى هذا، فإن المثاقفة السوية تحيل على منظومة أخلاقية راقية قبل أن تستدعي الحوار والاختلاف الثقافي، على مبعدة عن مراجع معيارية، ترفض المساواة بين الشعوب المختلفة.

ليس غريبًا، والحالة هذه، أن تقرن اللغة العربية بين الثقافة والارتقاء، وبين التثاقف ومحاربة الاعوجاج. جاء في «لسان العرب» للعلامة ابن منظور: «ثقف الشيء: حَذَقَه. ورجل ثَقِف: رجل حاذق فَهِم، ذو فطنة وذكاء، والمراد أَنَّهُ ثابت المعرفة بما يحتاج إليه. وفي حديث عائشة تصف أباها رضي الله عنهما: وأقام أَوَدَه بثقافه. الثقّاف: ما تقوم به الرماح، تريد أَنَّهُ سوَّى عوج المسلمين..». ودون الوقوف على الكلمة في اشتقاقاتها المختلفة، فإن فيها ما يقول بالحذق والمهارة والصقل والحكمة. ويغدو معنى «المثاقفة» أكثر وضوحًا، حين تأمّل صيغة «المفاعلة» القائمة فيها، التي تعني تبادل المهارة النبيلة التماسًا لما هو أرقى وأكثر استقامة. كأن المثاقفة أثر للتعامل الأخلاقي مع الثقافات المختلفة، قبل أن تكون لقاء بين ثقافات تتميز من بعضها.

2- المثاقفة السوية في الموروث الإسلامي:

تتضمن المثاقفة، كما يدلل عليها الموروث الإسلامي الأصيل أبعادًا أربعة:

أولها: الوعي بالهوية الثقافية (الذاتية) والاطمئنان إليها، مِمَّا سمح بالحوار مع الثقافة اليونانية

والهندية والفارسية، وأنجز حوارًا مثمرًا، مبرّءًا من معايير القوة والضعف، غايته التعرّف النزيه والمعرفة الصحيحة. ولهذا عكف العالم المسلم «البيروني» -على سبيل المثال- على دراسة العقائد الهندية، التي كانت تباين العقيدة الإسلامية أشد المباينة، وخلّف وراءه أثرًا عظيمًا «تحقيق ما للهند من مقولة»[7]. غير أن البيروني، كما غيره من علماء المسلمين، لم ينجز ما أنجزه إلاَّ لسببين:

أولهما: اطمئنانه إلى هوية ثقافية إسلامية مستقلة عن غيرها، وواثقة بنفسها، ومؤمنة بغاياتها.

وثانيهما: وهو لا ينفصل عن الأول، موقفه الحيادي النزيه من الموضوع الذي تعامل معه؛ بل إن ذلك الحياد في الحوار والمساءلة لم يكن ممكنًا، من دون هوية مؤمنة ثابتة، لا تقبل باستكبار «الآخر»، ولا تواجه «الآخر» باستكبار ترفضه، إيمانًا منها باحترام الثقافات المغايرة وبالاقتراب منها بعدالة وتسامح.

أما العنصر الآخر، الذي حايث المثاقفة الإسلامية، فتمثل في الاعتراف بهوية الآخر المستقلة، كما لو كان استقلال الهوية الثقافية الإسلامية لا يستوي إلا بالاعتراف بهويات مغايرة مستقلة بذاتها. لذلك كان المسلمون بعيدون عن «فلسفة هيوم» اللاحقة، التي تمنع الفضائل عن شعوب معينة وتقصرها على شعوب أخرى. وقد تكشّف الاعتراف الإسلامي بالآخر في موقف علماء المسلمين من أرسطو، على سبيل المثال، الذي حظي بحلقات دراسية متعددة، تنقلت بين الإسكندرية وحران وأنطاكية، وبلغت ذروتها في بغداد، في زمن المأمون الخليفة العباسي.

ويعطي كتاب «الفهرست» لابن النديم، ومراجع أخرى صورة عن العلماء المسلمين الذين انصرفوا إلى الدراسات الأرسطية، مثل الفارابي وابن سينا والسجستاني.. بيد أن العنصر الجوهري في هذا كله، وهنا العنصر الثالث، فيتجلى في تصوّر المثاقفة وممارستها، الذي يضع ثقافة في مواجهة ثقافة، أو جملة من التصورات والمعتقدات والرؤى في حوار مع تصورات ورؤى مغايرة، دون توسّل عناصر خارجة عن الثقافة، ودون التماس أدوات غير ثقافية تنصر ثقافة وتحطّم أخرى.

كانت المثاقفة الإسلامية فعلاً معرفيًا-أخلاقيًا، ثقافيًا في استهلاله، وثقافيًا في ختامه، لا استكبار فيه ولا تزوير، كما لو كان يؤمن بتعددية المواجهات، ويؤمن أكثر بأن لكل مواجهة أدواتها ووسائلها وأغراضها.

كتب الفرنسي أرنست رينان في القرن التاسع عشر السطور التالية: «لقد هزمت البربرية إلى غير رجعة، لأن كل شيء يغدو، شيئًا فشيئًا علميًّا. فلن تملك البربرية المدفعية أبدًا، وحتى لو امتلكتها فإنها لن تستطيع استعمالها»[8]. يقيم رينان علاقة بين المدفعية وانتصار الثقافة الأوروبية، مؤسّسًا حوار الثقافات على أدوات عسكرية، حيث المدفع الأقوى هو المعبّر عن الثقافة الأقوى، وحيث من لا

مدفعية له لا ثقافة له. وهذا ما رفضه علماء المسلمين، في زمن ازدهار الإسلام وصعوده، حين حاوروا «النص الآخر» بالأسئلة، وساءلوا في «النصوص المغايرة» مواقع الصواب والخطأ.

إن ثقة الهوية الإسلامية الأولى الواثقة بذاتها، وهنا العنصر الأخير، هو الذي أتاح لها أن تحاور «الآخر» باستقلال كبير، دون أن تزوّر ما تقرأ أو تزوّر ذاتها، ودون أن تقع بما سيدعي، لاحقًا، بـ«التبعية الثقافية». وبسبب ثقة بالذات أكيدة، وإيمان بأن الحوار مع موضوع خارجي يغيّر الموضوع، وقد يغير المحاور أحيانًا، فإن «أرسطو العربي» لا يساوي تمامًا «أرسطو اليوناني». فقد فهمه المسلمون كما أرادوا أن يفهمونه، وأسندوا إليه كتبًا ورسائل ليست له، اتكاء على ما أملاه البحث وأفضى إليه السياق. بل إن مفكري الإسلام، وكما يذهب محمد إقبال؛ انتهوا إلى مناقضة الفكر اليوناني عمومًا، بعد أن أقبلوا عليه في باكورة حياتهم بشغف شديد. فقد كان عليهم أن يكتشفوا أن النظرة الواقعية، التي تملِيها روح القرآن الكريم لا تأتلف مع الفلسفة اليونانية بتفكيرها النظري المجرد، الذي يغفل جوانب من الواقع المحسوس[9].

وسواء أصاب محمد إقبال في اجتهاده كثيرًا أم قليلاً، فإن اختلاف الفكر الإسلامي مع الفلسفة اليونانية تعبير عن إبداع المثاقفة الإسلامية، التي اتكأت على ثقافتين مختلفتين، وتطلّعت إلى أفق ثقافي جديد. ولعل هذا المنظور الثقافي الإبداعي هو الذي استولد من الثقافة الإسلامية مناهج لن يصل إليها الفكر الأوروبي إلاَّ بعد زمن لاحق طويل، كأن يرى النظَّام في الشك بداية لكل معرفة، وأن يكون الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» سابقًا للفرنسي ديكارت مرجع الفلسفة الأوروبية المعاصرة -كما يقال-، وأن (تقترب) دراسات ابن حزم والكندي والبيروني من المنهج التجريبي قبل أن يصل إليه الإنجليزي روجر بيكون[10]. وهذا ما يدفع بـ«ريفولت» أن يقول في كتابه «بناء الإنسانية» ما يلي: «أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي»[11].

تجاوز المفكر الإسلامي إيجابًيا المواضيع الثقافية (الأجنبية) التي تعامل معها؛ لأنه اعترف بها وباستقلالها عنه، دون أن يعلن عليها الحرْم والعقاب، متوسدًا منهجًيا قوامه الموضوعية والتسامح، وجوهره المعرفة والأخلاق. وهو فيما فعل، كان مختلفًا عن المستشرق الذي ستأتي به أوروبا المسيحية - القروسطية، والذي سيترك آثارًا متوالدة، فقد نسب المستشرق، غالبًا، إلى الإسلام صورًا نمطية جامدة، مثقلة بالتصنيع؟ والسلب، كالزعم بعداء الإسلام للعقل والعلم، أو عجزه عن رؤية الحياة في وجوهها المتكاملة واقتصاره على الأحادي والمجزوء، أو إنكاره للتقنية وإكباره للنفعي المباشر.

وواقع الأمر أن الفكر الاستشراقي جعل من الإسلام نقيضًا للحضارة الأوروبية القروسطية والحديثة في آن، معترفًا بذاته فقط ورافضًا الاعتراف به، ومؤكدًا ذاته مقياسًا كاملاً يقاس به غيره. فإذا كان الفكر الأوروبي هو العقلانية والعلم والتقنية والمنظور الشمولي للعالم كان على الإسلام أن يكون نقيضًا كليًا له. لكن الركون إلى النموذج السوي الكامل وهو النموذج الأوروبي، والنموذج المشوه الناقص وهو النموذج الإسلامي؛ يدلل على أن المنظور الأوروبي يعيّن ذاته مرجعًا وحيدًا للعالم لا أكثر، يخترع الإسلام من تصوراته الذاتية قبل أن يتأمله بمقارنة موضوعية. لهذا يستطيع ماك دونال أن ينسب إلى الإسلام عدم القدرة على «تصور الحياة ككل، وميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل بباقي الأشياء»[12].

يصدر اختراع «الآخر» سلبًا، في الفكر الاستشراقي، عن تصور مأخوذ بالتفاوت وبالمراتب البشرية، يرى في الأوروبي إنسانًا كاملاً تليق به حقوق كلية، ويرى في غير الأوروبي إنسانًا أدنى لا تحتاجه الحقوق ولا يحتاج إليها.

لذلك يُكثر ألكسي دوتوكفيل من الحديث عن الديمقراطية والمجتمعات الديمقراطية، فإن وصل إلى مستعمرات فرنسا في القرن التاسع عشر أغلق الحديث، وذهب في اتجاه آخر؛ كأن يكتب في عام 1846 خلال زيارته للجزائر: «وفي هذه الأثناء، مر شهر تم فيه ضرب العرب كثيرًا. هذه النوادر كانت تسلينا، لكنها لم تكن تعلمنا شيئًا، إذ ما يمكن أن يكون حال الموظف المدني المسكين في مواجهة الغطرسة الفرنسية التي تحتقره؟»[13]. يندرج «ضرب العرب» اليومي في حواشي النوادر، ولا يتبقى منهم إلا «الموظف المدني» الذي يعمل تحت الإمرة الفرنسية، كما لو كان ما تبقى من نوافل بشرية لا تثير الاهتمام.

يقول البعض: «إن الفكر هو ماضيه»؛ يشير القول إلى عادات الفكر التي يورّثها كل جيل إلى آخر. ومع أن في القول ما يؤكد سطوة العادة المتوارثة، فإن العادة الموطدة تزداد ثباتًا في الفكر الانتصاري. فلقد أثّمت القرارات الكنسية الأوروبية ابن رشد منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر (1271 – 1277) ونسبت إليه الكفر والزندقة، ونسجت حول شخصيته روايات كاذبة، وأصبح اسمه نظيرًا للاعتلال والاختلال. ومهما تكن الأسباب التي أدّت إلى «أبلسة» ابن رشد في المحافل الدينية والدراسية الأوروبية، فإن ما كان مرفوضًا فيه هو وجوده «الغريب» أي: المسلم، الذي يؤثر في حلقات دراسية مسيحية[14].

وإذا كان تأثيم ابن رشد قد حصل قبل صعود السيطرة الأوروبية، فإن هذا الصعود المتواتر وضع «الغريب» في إيديولوجيا انتصارية مكتفية بذاتها، ترى في المنتصر مرجعًا للحقيقة وفي المهزوم عدوًا لها. ولعل هذا الانتصار الذي لازمته عادات الفكر المتوالدة، هو الذي جعل -ولا يزال- من المثاقفة

الموسعة أمرًا مجزوء التحقيق، خلافًا لتجربة الفكر الإسلامي، التي ارتقت بالمثاقفة، حين كان الفكر الإسلامي في ذروة صعوده.

3- المثاقفة الناقصة في شرط معتل:

ابتداء من القرن التاسع عشر وما تلاه، دخل المفكر المسلم إلى لون من المثاقفة يختلف عما سبقه. كانت الثقافة العربية - الإسلامية في طور من الوهن والجمود، والتوسع الأوروبي اجتاح كثيرًا من ديار الإسلام، وكان العالم الأوروبي قد أنجز ثورات حاسمة متلاحقة، تتضمن الثورة الصناعية والعلمية والقومية.. وكان طبيعيًا أن تكون المثاقفة الإسلامية الجديدة مرآة للزمن الجديد، فلا هي قادرة على انتزاع اعتراف «الآخر» بها، وليس لها من المنعة والنفوذ ما تحاور به «ثقافة منتصرة» حوارًا متكافئًا. قادها هذا كله، ولم تكن مخطئة تمامًا، إلى اعتناق مبدأ: الكونية، فآمنت بكونية العقل والمعرفة والخبرة الإنسانية، مستدعية -ربما- حلم الحضارة الإسلامية القديم، الذي قام على البحث عن الحقيقة وتوزيعها على الجميع.

وإذا كانت المثاقفة الجديدة لم تخطئ كثيرًا وهي تأخذ بمبدأ كونية المعارف الإنسانية، فقد أخطأت وهي تضيف إليه مبدأ معتلاً هو: مبدأ المحاكاة، ظنًّا منها أن على ناقص المعرفة أن يحاكي من فاقَه علمًا، دون أن تدري أن الأزمنة الحديثة تعيّن مبدأ: الأقوى والأضعف مرجعًا مسيطرًا، داخل المعرفة وخارجها. ومع أن مبدأ المحاكاة يحمل تهافته في داخله، فهو يؤسس التقليد والتبعية، فإن التقليد التابع في ذاته لم يكن ممكنًا، بسبب المرجع المسيطر، الذي يحدّد شكل التقليد وحدوده.

حرص المفكر المسلم في المثاقفة الجديدة على هويته الإسلامية، وعمل على محاكاة الأوروبي المنتصر معرفة وفلسفة، مؤمنًا بأن المحاكاة -وهي نقيض الإبداع- ستضع المسلم والأوروبي في طريق واحد، ولو بعد حين. وواقع الأمر أن هذا المفكر لم يكن مخطئًا بقدر ما كان بريئًا؛ لأنه قاس المثاقفة الجديدة على المثاقفة الإسلامية المبدعة الأولى، معتقدًا أن التسامح قائم في جميع الأزمنة.

ويمثّل المصري رفاعة الطهطاوي (1216-1290هـ/1801-1873م) الذي درس في فرنسا ثلاث سنوات (1826 - 1830) المفكر المسلم، الذي جمع في تصوراته بين الهوية الإسلامية ومبدأ المحاكاة وَوَهم التسامح الكوني. ويعطي كتابه: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي طبع للمرة الأولى عام 1849 صورة عن دلالة الغرب في فكر من يود تقليده، أو صورة عن فتنة الغرب المتقدم في ذهن من عاش تجربة الانحدار والفوات. فهو يكتب على سبيل المثال، وهو يتأمل «الحق العام للفرنساوية» الكلمات التالية: «سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة»[15]. وبداهة، فَإِنَّهُ لم يكن «يترجم» احتفالاً بالمعرفة في ذاتها، بل كان يسعى إلى وضع المصريين أمام مشهد سياسي جديد،

عناوينه الحقوق والمواطنة وتساوي المواطنين، كما لو كان على المصريين أن ينجزوا «انقلابًا كبيرًا» خاصًا بهم، يماثل انقلاب الفرنسيين في نهايات القرن الثامن عشر. لكنه وهو يكتب عن «المرجع – المثال» كان يكتب في اللحظة ذاتها، عما يدعّم المرجع، بالمصداقية والبرهان المقنع. لذلك يكتب بعد صفحات قليلة فصلاً عنوانه: «في عادة سكنى أهل باريس وما يتبع ذلك»، جاء فيه: «والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران، وقد تقرر أن الملة الفرنساوية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبًا وعمرانًا..»(16). يضع الطهطاوي في الفكرة المرغوبة ضمانها، والفكرة هي إقامة نظام يستوي الناس فيه «قدام الشريعة»، والضمان معارف فرنسا وفنونها الممتازة. لكن الطهطاوي ينسى، رغم نواياه الطيبة، أو بسببها، أن الحقوق التي جاءت بها الثورة الفرنسية مقصورة على الفرنسيين ممنوعة عن غيرهم، وهو ما جعل نابليون، حين غزوه لمصر في عام 1798، يَعِد المصريين الذين ثاروا عليه بالعفو ثم يرمي بهم بعد الاستسلام إلى نهر النيل.

تطلع الطهطاوي إلى مجتمع مصري يحاكي المجتمع الفرنسي عمرانًا وسياسة دون أن يفرّط بعقيدته الإسلامية، وهذه الرغبة التي لم تتحقق. هجس بها بعده خير الدين التونسي، الذي تعلّم الفرنسية وذهب بدوره إلى باريس عام 1853، ونشر في عام 1867 كتابًا شهيرًا عنوانه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». رأى التونسي أن «التمدن الأوروبي هو أبعد ما توصلت إليه الأمم والإنسانية جمعاء»(17). ورأى في هذا التمدن معطى موضوعيًا ثابتًا، على الأمم أن تأخذ به دون النظر إلى السياسة الأوروبية ومراميها؛ ذلك أنه «تمدُّن» عاد بالخير على أصحابه، كأن نقرأ: «وقد صح حدس (الأوروبيين) في ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدمهم في العلوم والصناعات، واستخراج كنوز الأرض..، حتى هابتهم الأمم واستولوا على ممالك كثيرة خارجة عن قسم أوروبا، ونالوا من نفوذ الكلمة في غير ممالكهم ما هو مشاهد، وصاروا في التصرفات الدينية قدوة لغيرهم. وما ذلك إلا بإجراء القوانين السياسية، التي مدارها على ما تقتضيه الحرية..»(18).

انطوى تصور خير الدين التونسي على مفارقة واضحة، فهو كما جاء في كتابه، يعزو تقدم الغرب إلى الحضارة الإسلامية التي وفدت إليه من الأندلس وغيرها، كما لو كان المسلمون يستعيدون «حضارتهم» التي تطورت في بلدان غير إسلامية. لكنه نسي أن مبدأ الاعتراف الثقافي المتبادل، الذي تقوم عليه المثاقفة غائب تمامًا، وآيته احتلال الفرنسيين للجزائر المسلمة عام 1830، واحتلالهم لتونس لاحقًا.

وفي الواقع، فإن التونسي لم يكن يفسّر في دعوته معنى المثاقفة، بل كان يدلل على «فتنة المنتصر»

التي تجعل «المهزوم» يقلّد من انتصر عليه، معتقدًا أن حقيقة المثاقفة هي حقيقة الانتصار. ولهذا رأى إلى المثاقفة وأغفل شروطها الأساسية، التي تتعيّن بوحدة المعرفة والأخلاق، التي تقبل بالإنسان في ذاته، دون تمييز ولا فروق.

وربما يكون مشروع طه حسين الثقافي، وكما جاء في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» هو الحالة الأكثر تطرفًا وغلوًّا وسذاجة، فيما يتعلق بالمثاقفة وعلاقاتها. فقد انطلق في كتابه الذي وضعه في نهاية ثلاثينيات القرن الماضي من مبادئ ثلاثة: أولها: وحدة العقل الإنساني التي تساوي بين الشرقي والغربي، وبين المسلم وغيره؛ ذلك أن البشر يتمتعون بأقساط من العقل متساوية. ويقول ثاني المبدأين بـ: «تبادلية الثقافات»؛ إذ الشعب الذي أضاء بثقافته ثقافة أخرى في زمن تاريخي محدد، يستطيع في زمن لاحق أن يستلهم «الثقافة الأخرى» خاصة إن كانت «قريبة» منه في التاريخ والجغرافيا، وهو ما أفضى به إلى «الثقافة المتوسطية»، التي تضع مصر في أوروبا وأوروبا في مصر. أما المبدأ الثالث، وقوامه تفاؤل مطلق السراح، فيقول بـ: وحدة المستقبل الإنساني التي تعني أوّلاً وقبل أي شيء آخر، أن التقدم سيوحّد بين الأمم جميعًا، وأن المستقبل حاضنة كريمة لأمم متعددة متقدمة. ولأنّه رأى في الثقافة الفرنسية نموذجًا ومثالاً في آن، فقد توهّم عميد الأدب العربي أن مصر المستقبل هي «فرنسا اليوم»، وأن «فرنسا اليوم» ستأخذ بيد الشعوب إلى العلم والمعرفة والمساواة.

أغفل الدكتور طه حسين كما غيره من المثقفين الذين وقعوا في «فتنة المنتصر» أمرين: يقول أولهما: إن الحضارة الغربية نشرت ثقافتها غالبًا متوسلة الإملاء والاجتثاث في آن. كأن تملي لغتها ومعاييرها الثقافية على الشعوب الأخرى، وأن تسعى إلى اجتثاث الجذور التاريخية لثقافات هذه الشعوب. وآية ذلك «فَرْنَسَة» المغرب العربي إبان الاحتلال الفرنسي. ويرتبط الأمر الثاني بشروط التلقي والاستجابة، فلا تستطيع ثقافة معينة أن تتفاعل مع ثقافة أخرى إلاَّ إذا تفاعلت معها، دون عسف أو إكراه، وعثرت لديها على ما تحتاجه وتقتنع به. يقول إدوارد سعيد: «فقد رسم الشرقي في لغة كرومر وبلفور بأنه شيء يحكمه الإنسان (كما في المحكمة)، شيء يدرسه الإنسان ويصوره (كما في المنهج الدراسي)، شيء ينظّمه الإنسان (كما في المدرسة أو السجن)، شيء توضيحي (كما في كتيب من علم الحيوان). الملاحظة هنا أن في كل حالة الشرقي محتوى ومصور من خلال أطر مهيمنة»[19]. يندد سعيد بإلغاء الغربي لغيره عن طريق القوة، وبتحويل الشرقي الملغى إلى موضوع للدراسة، أو إلى شيء يُعاين ويُدرس كالأشياء الأخرى. ولأنه -أي الشرقي- شيء بين أشياء دراسية أخرى، فلا حق له في الاقتراح والاختيار، فتعطى أرضه لغيره، وتمتهن لغته إلى درجة جعل من اللغة العربية الفصحى في زمن بلفور «لغة نافلة»، تعاند العقل والمنطق، وينبغي الاستعاضة عنها بـ«لغة عامية»، تستجيب

«لمتطلبات الحياة». وهكذا تصبح «لغة الحياة»، في التصور الغربي المتسلط هي اللغة الإنجليزية في مصر، واللغة العربية العامية التي تجرد المسلم من وجه أساسي من وجوه هويته؛ ذلك أن اللغة العربية الفصحى هي لغة القرآن الكريم. يمكن القول هنا: إن كان تعلّم لغة أجنبية، في شروط التسامح والاعتراف المتبادل، إشارة إلى ارتقاء معرفي وتوطيد للهوية الثقافية الوطنية، فإن الذهاب إلى لغة أجنبية في شروط مغايرة إشارة إلى إضعاف الهوية وتمكين الإلحاق الثقافي. فهناك فرق بين تعلّم الإنجليزية اليوم من أجل المعرفة والانفتاح على العالم، وبين تعلمها على حساب اللغة العربية، كما لو كان تعلّم الإنجليزية إشارة إلى نخبة اجتماعية «متعولمة»، والاكتفاء باللغة العربية إشارة إلى فئات اجتماعية أخرى أقل حظًّا وأقل «تمدنًا».

يدور الأمر كله في مهاد: الاختيار الحر الذي تمارسه شعوب حرة، غير مكرهة على اختيارها ولا مساقة إليه؛ ذلك أن الإكراه يستولد النزاع والتنابذ. فالاختيار الحر تعبير موضوعي عن الاختلاف، فلا اختيار بلا اختلاف، مثلما أن الإكراه تعبير عن إلغاء الاختلاف والمختلف. فمستقبِل (بكسر الباء) الرسالة الثقافية يتفاعل معها، إن عثر فيها على ما كان يتوقعه، أي: إن وقع على عنصر مشترك يحاور به الرسالة وتحاوره به. فإن انعدم الحيز المشترك أهمل الرسالة.

ليس غريبًا في هذه الحالة إن كان بعض القبائل الإفريقية يضع القناع وهو يتوجّه إلى الغازي الأجنبي، كما لو كان القناع يعلن عن انفصال لا سبيل إلى تجاوزه. فالوجه ينفتح على الوجوه الأخرى في الشروط العادية والسوية، ويحتجب إن غابت هذه الشروط، مكتفيًا ببديل جامد يتحدث عنه هو: القناع.

4- المثاقفة والمنظومة الأخلاقية:

تشكّل المغايرة -أي: اختلاف الهويات الثقافية- معطى موضوعيًا لا يمكن تجاوزه، ولا يجب تجاوزه، لأنه أثر من آثار التاريخ ومرآة لأزمنته المختلفة. فلكل حضارة من الحضارات الإنسانية هوية خاصة بها، بعيدة وعميقة الجذور، تملي على الشعوب عادات وقيمًا وتصورات، تؤمّن لها شخصياتها الوطنية المختلفة.

ومثلما أن الطفل والد الرجل الذي سيكونه، كما يقول الشعراء الرومانسيون، فإن ماضي الشعوب هو ضمان وجودها؛ ذلك أن العبث بهذا الماضي يفضي إلى دمار «الطفل والرجل» معًا.

وعلى هذا، فإن القضايا التي تثيرها المثاقفة، لا تصدر عن المغايرة في ذاتها، بل عن الموقف النظري والعملي منها، الذي تخالط فيه المعرفة المنفعة أحيانًا، وتمتزج فيه المنفعة بفلسفة التفاوت في أحيان أخرى.

يقول إدوارد سعيد في كتابه «الثقافة والإمبريالية»: «.. مبدأ الهوية، وهو مبدأ سكوني أساسًا يشكل لباب الفكر الثقافي خلال العهد الإمبريالي. إن الفكرة الوحيدة التي لم يكد يمسها التغير إطلاقًا، عبر التبادلات التي بدأت بانتظام قبل نصف ألف من الزمن بين الأوروبيين و«آخريهم» هي أن ثمة شيئًا «جوهرانيًا» هو «نحن» وشيئًا هو «هم»، وكل منهما مستقر تمامًا، جلي، مبيّن لذاته، وشاهد على ذاته بشكل حصين منيع. وهو انقسام يعود «تاريخيًا»، كما ناقشته في الاستشراق إلى الفكر اليوناني عن البرابرة. لكن أيًّا كان من ابتكر هذا النوع من فكر «الهوية»، فإنه مع حلول القرن التاسع عشر كان قد أصبح العلامة المائزة للثقافات الإمبريالية، إضافة إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومة التطاولات العدوانية الأوروبية عليها» [20].

يشير سعيد إلى «فلسفة التفاوت» الأوروبية، وعمرها «نصف ألف» عام، التي تضع «الأوروبي» فوق «البربري»، وتقسّم العالم إلى «نحن» و«هم» قسمة ثابتة مستقرة لا تقبل التبدّل التغيّر. أكثر من ذلك: إن الإحالة على القرن التاسع عشر وما سبقه، يشرح المغايرة في التصور الأوروبي بوسائل المنفعة والتفوق والقهر، أي: بحق «الإنسان المتفوق» في إخضاع «الآخر» والتصرّف بحقوقه.

تطرح المثاقفة بالمعنى الأخلاقي النبيل موضوع الكل الإنساني المنسجم الذي يتشكّل من أجزاء متعددة متساوية. كأن الكل الإنساني في التصور الثقافي-الأخلاقي للعالم محصلة لأجزاء متعايشة، يحقق كل منهما مصلحته وهو يحقق مصلحة غيره، يتطور مع غيره ويتقدم معه، يشاركه الحقوق والواجبات، وينأى عن معايير التفاوت والغلبة والتحطيم.

والمسألة الشائكة التي تُحوّل المثاقفة إلى رغبة نبيلة غير متحققة، تقوم في الفكر «المتفوق» المغلق، الذي اطمأن إلى ثنائية «اليوناني» و«البربري»؛ ذلك أن الماضي الأوروبي القريب، الذي يشير إليه إدوارد سعيد، لا يزال ماثلاً في الوعي واللاوعي واللغة والثقافة والأحكام الجاهزة عن: التركي، المسلم، البربري، .. وبسبب ذلك، فإن المثاقفة المرغوبة لن تعثر على حلولها الموافقة عن طريق المعرفة والانفتاح على «تاريخ الآخر» فقط؛ لأن هذه المعرفة محاصرة بالأحكام الزائفة الجاهزة، ومثقلة بإيديولوجيات متعددة، يتعايش فيها العنصري والديني والثقافي ومركزية أوروبية متجددة الحضور.

إذا كانت المثاقفة هي الكل الإنساني المنسجم الذي تكوّنه أجزاء متساوية، فإن نقيض المثاقفة هو «الاحتكار الثقافي» الذي يقوّض الثقافات الوطنية، ويعيّن ذاته «كلاً» فوق الأجزاء ولا يحتاج إليها. بهذا المعنى، فإنّ تَحقّق المثاقفة يستلزم منظومة أخلاقية جديدة، أو تعاملاً جديدًا مع الأخلاق، ينفي كليًا «أخلاق الغَلَبة» التي تنقض المثاقفة وتقوض أجزاءها.

والمقصود بالمنظومة الأخلاقية الجديدة الارتقاء بحس بالمسؤولية الإنسانية، التي تقضي بتحرير

«الآخر» من صورته الإيديولوجية المتوارثة، والنظر إليه كإنسان مشخص في شروطه المشخصة، له معاناته ويأسه وبؤسه وتفاؤله. فالاقتراب من وجوه الروح الإنسانية، وقوامها الخوف والفرح والانتظار والأسى؛ هو السبيل الأفضل للتعرف الفعلي على «الآخر» الذي تم اختراعه -غالبًا- بما يوافق مصالح عارضة أو مستمرة.

لقد ميّز الفيلسوف الألماني كانت (1724 – 1804) بين شكلين من الأخلاق: يحكم أحدهما علاقة الإنسان بغيره من البشر، وينظم ثانيهما الحياة الإنسانية ككل.

تؤسس الأخلاق الأولى علاقة الإنسان بغيره على مبدأ الاحترام؛ إذ الإنسان جدير بالاحترام لأنه إنسان، وتؤسس الأخلاق الثانية الحياة الإنسانية على مبادئ كونية، يتوزع فيها الاحترام المتبادل على شعوب متساوية[21]. وهذه الأخلاق، إن تحققت، تؤمّن الحفاظ على استمرارية النوع البشري، وتقدم له أسباب النمو والازدهار. فاحترام الإنسان والاعتراف به وجودًا مستقلاً لا يختزل إلى غيره، كما احترام الشعوب المتبادل شرط لاحترام الإنسان لذاته وللآخر، ومتكأ لازم لتطور شخصيته وتفتحها، ومرجع أساسي يمكّنه من الرفض والقبول والاقتراح. إن الاعتراف بـ«الآخر» ينهض به، ويشعره بمسؤوليته إزاء الغير وبضرورة تحملها، ويعطي اعترافه بغيره مضمونًا إيجابيًا؛ لأن قيمة الاعتراف من قيمة المرجع الذي جاء منه.

ينطوي الاعتراف بـ«الآخر»، من حيث هو على اعتراف بحقه في القرار والمشاركة والمبادرة؛ أي: اعتراف بهويته الفاعلة التي تفعل بغيرها من الهويات المغايرة وتنفعل بها. ولعل جدل الفعل والانفعال، كما تقرّره المثاقفة السوية هو في أساس التعددية الثقافية، على المستوى الإنساني الذي ينسج كلاً ثقافيًا متآزرَ العناصر، خصبَ الإمكانيات، منفتحًا على أفق إنساني متفائل.

فبقدر ما يفضي اغتصاب الثقافات إلى الصراع والمنازعة، تبشّر المثاقفة السوية بالسلم العالمي وتنفي الحروب.

تقول بعض الاجتهادات في نظرية الرواية: تستطيع الشخصية الروائية في التصور الحواري أن تعلّم الروائي الذي أوجدها. يمكن نقل التصوّر إلى مجال المثاقفة، والقول: تستطيع الشعوب إن تثاقفت أن تعلّم التاريخ الواسع الذي جاءت منه، وأن تتعلم منه في آن.

****

الهوامش:

*) باحث وناقد من فلسطين.

1- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

الطبعة الثانية 1968، ص5.

2- د. شكري محمد عياد: نحن والغرب، كتاب الهلال، القاهرة، العدد 477، 1990، ص34.

3- التنوع البشري، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، المجلس الأعلى للثقافة في مصر، رقم 27، 1997، ص29.

4- تزفيتان تودوروف: فتح أمريكا، سينا للنشر، القاهرة، 1982، ص163.

5- تزفيتان تودوروف: نحن والآخرون، دار المدى، دمشق، 1998، ص17 – 20.

6- Le nouveau systéme du monde (Actuel Marx) P. u. f, Paris, 1994. P: 173.

7- د. شكري عياد: نحن والغرب، ص83.

8- مجلة الكرمل، عمان – رام الله، العدد 51، ربيع 1997، ص88.

9- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص146.

10- المرجع السابق، ص149 – .150

11- المرجع السابق، ص149.

12- هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص41.

13- تودوروف: نحن والآخرون، ص.19

14- زينب الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص43.

15- رفاعة رافع الطهطاوي: الديوان النفيس في إيوان باريس (أو تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص117.

16- المرجع السابق، ص129.

17- خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، دار الطليعة، بيروت، 1985، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، ص87.

18- المرجع السابق، ص258 – 259.

19- بيل اشكروفت، بال أهلوليا: إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، دار نينوى، القاهرة، 2002، ص89

20- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، دار الآداب، بيروت، 1997، ص23.

21- Axel Honneth: the struggle for recognition. Cambridge, the MIT press Massa chusetts, 1995, P: 172.

خطاب الاستشراق

محمد شاهين*

(**1**)

إذا كان الاستشراق يعني في أوسع عمومياته العلاقة أو المواجهة بين الشرق والغرب، فإن تاريخ هذه المواجهة يرجع إلى قرون مضت كانت بدايتها تلك المعركة التاريخية التي انحسر فيها المد الإسلامي غربا، والتي ما زالت تثير الجدل بين المؤرخين على اختلاف انتماءاتهم. ماذا لو امتد الفتح الإسلامي بعد بلاط الشهداء؟ سؤال هاملتي لا يمكن أن يكون الجواب عليه خاليا من عدة فرضيات، ربما تكون لو تحققت مرعبة للآخر.

كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» الذي ظهر عام 1979 هو بداية شرعية ومشروعة، ليس لأنه أول من تحدث عن الاستشراق؛ بل لأنه أول من لم شمله في الشتات وجعل منه أطروحة داعمة ومدعومة، خطابها التعمق في طبيعة هذه العلاقة وعرض طرقها ومكوناتها بجرأة وشجاعة وذكاء العالم الباحث. ولا يخفى علينا ما أحدثه الكتاب من نقلة نوعية في ميادين مختلفة من البحث والدراسة، ونحن نعلم أن الكتاب أصبح حجر الزاوية في كل دراسة لها علاقة بالاستشراق. وبعد مضي ثلاث سنوات من ظهور الكتاب التقيت مع صاحب الكتاب وقدم لي نسخة منه كتب عليها «هذا كتاب أثار مشكلات» «a-trouble making book». طبعا قال هذا من قبيل تواضع العلماء، ولكنه يعلم أن الكتاب أثار وما زال يثير جدلا لدى الدارسين والقراء بمختلف هوياتهم.

لا بد في هذا السياق أن نقدم عرضا موجزا عن الموضوع، فمقولة إدوارد سعيد الرئيسية هي أن معظم ما كتبه الغرب عن الشرق في غالبيته صورة وهمية مختلقة، وبهذا فإنها تعكس الشرق مصادفة، أو عرضا لا أكثر. تتكون هذه الصورة من مجموعة من التصنيفات والتنميطات التي تظهر صورة الشرق من زاوية فهم غربي، وهي: صورة افترضت أن الشرق أي شيء غير أوروبي. وعلاوة على ذلك فصورة الشرق هذه جامدة. والشرق فيها ليس شاذا فقط بل هو غير متغير، أي: أن الشرق في نظر أولئك المستشرقين ليس قوة في الطبيعة ومنها، مثل ما هي الحال عند سائر الخلق، وليس واقعا تخضع صورته لوصف واقعي أو حتى لواقع مشوه، وليس هو كيان في هذا الوجود بقدر ما هو نتاج ثقافي من عقول وأقلام المستشرقين المذكورين.

وتمثل الصورة الزيتية للفنان الفرنسي Gerome (1824-1904)، التي تظهر على غلاف الطبعة الأولى طبيعة النظرة إلى الشرق، وهي نظرة سوقية، كاريكاتيرية تمسخ إنسانية الشرقي، إذ تهدف إلى إثارة الانتباه الحسي المسطح الذي ينأى عن صورة الواقع، وحقيقة الأمر وفي النهاية تكون تشويها لأي واقع يمس حياة الشرق.

استشرق الغرب الشرق من خلال حقول المعرفة بالشرق، والنتيجة أن الغرب أصبح يمارس من خلال هذه المعرفة قوته وهيمنته على الشرق كراع غربي نشط يعرف ويسيطر (أو يسيطر لأنه يعرف) على رعية شرقية مستكينة: الغرب Subject والشرق object. وهذا النشاط المعرفي هو أسوأ أنواع الاستشراق؛ إذ يصبح الاستشراق وظيفة يستخدمها الآخرون كعدسة أو كتركيب من خلاله يرى الغرب شرقه تاريخيا، ليوجهه ويسيطر عليه بالطريقة التي يراها مناسبة له.

أما الركيزة الهامة الأخرى للاستشراق التي تتمتع بقيمة هائلة في التأثير فهي الخيال. لقد صاغ المستشرقون صورة الشرق بخيال جعل هذه الصورة تبدو وكأنها تمثيل أو انعكاس خفي للواقع. وكان لهذه الممارسة أكبر الأثر في تسويق الاستشراق من خلال مصداقية الخيال المعهود.

فالذي يقرأ ما كتبه المستشرقون عنا يقع تحت تأثير الخيال، ومن ثم يصدق الصورة. وفي أغلب الأحيان ينظر إليها وكأنها تمثل الواقع وتعكسه، وبهذا يبدع المستشرقون صورة تبدو ماثلة أو ممثلة لواقع هو في حقيقة الأمر ليس كذلك، وهكذا يصبح التمثيل والواقع وكأنهما متلازمان وغير منفصلين.

وإذا كان إدوارد سعيد قد استطاع بمهارة فائقة كشف النقاب عن الصورة الاستشراقية بطريقة علمية، تحليلية، توثيقية، لاستغلال المستشرقين للخيال؛ فقد قدم الطيب صالح في «موسم الهجرة إلى الشمال» صورة فنية رائعة، ولكن باتجاه معاكس لتصور الغرب للشرق وتصويره الزائف، ولو كان في خطة إدوارد سعيد مثلا أن يضمن كتابه ردا على الآخر لحظي موسم الهجرة وصاحبها باهتمام شديد في خطاب الاستشراق عند إدوارد سعيد، ولكن التركيز كان منصبا على الاستشراق، لا على الرد عليه.

وتعد «موسم الهجرة إلى الشمال» أوّل رد فني على علاقة المواجهة بين الشرق والغرب مثل ما يعد الاستشراق أول رد على هذه المواجهة، فكلاهما يكمل الآخر، ولكثرة ما كتب عن هذا العمل الفني الرائد فلن أكرر ما قيل في مناقبه، ولكن لا بد من ملاحظة موجزة يتطلبها سياق الحديث عن الموضوع.

تقوم الرواية بمسرحة القضية الكبرى، قضية المواجهة أو علاقة المواجهة، ويقوم مصطفى سعيد بطل الرواية بتمثيل الدور كاملا من أجل الكشف عن طبيعة المواجهة. يقول مصطفى سعيد: «لقد جئتكم غازيا»، بمعنى أنه يقلب الدور التاريخي ليرى إذا كانت النظرة إليه كعربي ستتغير عما اعتاد عليه الغرب، ثُمَّ يقول: «إن عطيل أكذوبة»، وهو قول يلخص أبعاد القضية برمتها، التي ترد في مقولة إدوارد سعيد فيما يتعلق بالصورة الخيالية الوهمية لدى الغرب عن الشرق. وقد تنبه إدوارد سعيد إلى الصورة الرمزية لعطيل قبل ظهور الاستشراق بسنوات، حيث كتب عام 1972 في مقالة نشرت بالعربية تتضمن عمق الالتزام الجاد بالقضايا المصيرية. يعلق إدوارد سعيد في هذه المقالة على عطيل وياغو في مسرحية شكسبير بقوله: «لكن ثقة عطيل في بسالته جعلته بعيدا عن الشك، غير أن ياغو مساعده كان أدرى به. ولاسم ياغو علاقة مقصودة بسانتياغو

(القديس جيمس) شفيع الكنيسة الكاثوليكية الإنسانية في معارك التحرر التي خاضتها ضد المغاربة، ومن هنا لقب سنتياغو؛ أي: قاتل المغاربة.

ياغو شكسبير شرير مادي بكل معنى الكلمة فكل المفاهيم في نظره محض تجريدات، وبغضه لتعطيل قائم على الاحتقار والحسد والعداوة العنصرية. هكذا أفسد حب المغربي لدسدمونة»[1]. علاقة النساء الإنجليزيات من جين مورس إلى مس هاموند في موسم الهجرة هي علاقة بشخص وهمي لا وجود له في واقع الأمر. مصطفى سعيد من صنع خيال تلك النساء، وهو شخصية حولها الغرب مُمَثَّلا أبلغ تمثيل في العلاقة الجنونية بتلك النساء إلى شخصية وهمية لا واقع لوجودها خارج الصورة التي رسمت له في الغرب قبل وبعد حضوره إلى الغرب.

مصطفى سعيد فقط هو الذي يعي ذاته وهويته أثناء وجوده في الغرب. والذي يولد الصراع بداخله هو هذا الوعي الذي يقابله الآخر بإنكاره، ومنحه هوية ليست هويته. النساء يَمنحْنَه هوِية رومانسية، وهي الهوية المعهودة التي منحها الغرب للشرق في أغلب الأحيان، وهي هوِية شخص غير موجود. أستاذ مصطفى سعيد في اكسفورد جون- فوستر كين يمنحه هوية المستعمر الفوقية، ويأسى عليه لأنه لم يغتنم فرصة وجوده في بريطانيا ويصبح مثل الآخر في سلوكه، ويشعر أستاذه وكأن مشروع إقامته في بريطانيا قد فشل.

وفي اعتقادي أن خير قراءة لموسم الهجرة إلى الشمال لا بد وأن تشمل منظور الاستشراق لإدوارد سعيد، والرواية في الوقت ذاته لا يمكن إلا أن تكون داعمة لهذا المنظور ومحركة له.

(2)

وإذا كان الطيب صالح قد استثمر الخيال خير استثمار، وذلك ردا على تشويه فنية الخيال واستغلال جمالياته، فقد قام إدوارد سعيد بالتعبير عن ممارسات الاستعمار وأساليبه بطرق عملية بحثية مدروسة واستعان في حجته بعدد من المفكرين الغربيين، ومن أبرزهم: ميشيل فوكو.

يقوم جدل فوكو على أن المجتمع الحاضر الذي نعيش فيه مجتمع منظم disciplinary society يمارس وظائفه ليس من خلال ممارسة القوة «force» بل الاستكانة إلى التنظيم «regulation» فكل فرد يعيش داخل مجموعة يعرف مكانته فيها ووظيفته ومساهمته. وتسير حياة الفرد داخل المجموعة وفقا لطريقة مزدوجة أشبه بالنظام العشري (أو المزدوج) الذي يدفع الفرد بوظيفة مناهضة لغيره كما هي الحال بين الأصحاء والمرضى، بين العاديين والشاذين، بين المعافين والمرضى وهكذا. مثل هذا التنظيم يخلق في الفرد نظاما خاصا بذاته، وفي النهاية يسير طبقا لهذا النظام داخل المجتمع. ويصر فوكو أن هذا التنظيم لا يعني أن النظام الاجتماعي يقمع الفرد أو يغير من إيقاع حياته، أو يبتر جمال هذا الإيقاع، بل إن الفرد يفبرك نفسه بعناية داخل مجتمعه.

ويقدم فوكو حادثتين تاريخيتين موضحا هذه الفبركة المتقنة: الأولى: من تنظيم المدينة الذي يعود أصله إلى انتشار الطاعون في نهاية القرن السابع عشر، فقد تعين على كل فرد في المدينة المصابة بالطاعون أن يلزم مكانا معينا لا يبرحه، وأن يقدم بنفسه تقريرا صحيحا عن حالته الصحية. وهكذا انتظم الفصل بين المرضى والأصحاء في المدينة على أساس تنظيم فردي لا اجتماعي، وكأن المدينة أصبحت تعيش حياة المدينة الفاضلة التي تسير أمور حياتها بنفسها.

أما الحدث التاريخي الآخر: فهو معمار سجن بنثام في القرن التاسع عشر الذي وفق بين تقنية السلطة وكفاءة المعمار المتطور والذي كان سببا في تطوير نظام السجون. يتكون السجن المذكور من برج مراقبة تحيط به مجموعة من الزنازين كل منها مخصصة لفرد، وكل واحدة منفصلة عن الأخرى، لكنها جميعا على مرأى من البرج. وفي الوقت ذاته لا يستطيع من في الزنازين أن يتأكد من وجود مراقب في البرج. ويصف فوكو هذا التنظيم الذي يوفق بين هذه الأدوار «بالوظيفة الأوتوماتيكية للقوة» فهي تولد في الفرد شعورا أَنَّهُ مراقب باستمرار بغض النظر عما إذا كان مراقبا فعلا. هكذا ينتظم الأفراد في سلوكهم بعد فترة من الزمن؛ إذ يجدون أنفسهم في وضع يمارسون السلطة على أنفسهم بأنفسهم دون حاجة إلى نظام فعلي خارجي يمارس عليهم. ومن هنا يولد خضوع حقيقي ميكانيكي من رحم علاقة وهمية. " A real subjection is born mechanically from a fictitions relation"

ويهدف فوكو من التركيز على هذين الحدثين كمثالين ينطلق منهما إلى التأكيد على مضامين عامة تصف وظيفة المجتمع بشكل عام. فسجن بنثام ليس مجرد بناء؛ بل إِنَّهُ على حد قول فوكو «ميكانيكية السلطة»، وهي تتقلص إلى وضع مثالي "mechanism of power reduced to ideal form"، وهذه الميكانيكية تصبح الآن غير فعالة بطبيعة الحال، ولا تعود هنالك ضرورة لوجود جهاز مركزي، إذ يصبح هذا الجهاز مستغلا في كل فرد يقوم بدوره بتبني مسؤوليته في إخضاع نفسه بنفسه. ويصف فوكو هذه الميكانيكية بأنها هي التي تفرز نمط الفرد والمجتمع الذي نعيش فيه (2).

يذكر إدوارد سعيد في مقدمة الاستشراق أَنَّهُ يعرّف الاستشراق معتمدا على ما وجده مفيدا من وصف لفكرة الخطاب عند فوكو كما ترد في «حفرية المعرفة» و«النظام والعقاب» The Archeology of Knowledge and Disciplins and punish.

ويضيف إدوارد سعيد قائلا: إن الجدل الذي يقوم حول فكرة الاستشراق بدون فحص للاستشراق كخطاب، لا يمكن المرء من فهم النظام الهائل الذي نظمته الحضارة الأوروبية، واستطاعت من خلاله أن تدير دفة الهيمنة على الآخر؛ بل وتخرج علينا بصورة فيها السيناريو السياسي والاجتماعي والحزبي والأيديولوجي والعلمي والخيالي خلال فترة ما بعد التنوير(3).

وعودة إلى فوكو. يقول فوكو في المرجعين اللذين ذكرهما إدوارد سعيد: إننا عندما نتحدث عن شيء فلا يعني هذا أننا نفهمه، كما أن تعاملنا مع الحقيقة من خلال العقل الظاهري لا يعني أننا نكون قريبين منها؛ إذ إن هنالك حقيقة مدفونة في أعماق اللاوعي، وكل ما تصل إليه من أسرار عن هذه الحقيقة لا تكون أكثر من إشارات لتلك الحقيقة الكامنة في الأعماق. من هنا تحتاج المعرفة إلى تنقيب عنها كما يشير عنوان كتابه، والخطاب هو الوسيلة إلى ذلك.

ويمكن القول هنا إن موضوع الاستشراق قبل إدوارد سعيد كان كلاما وأصبح على يديه خطابا، أي أن كتاب الاستشراق يشكل مفصلا في تاريخ البحث. وبنفس الطريقة يمكن أن نقول إن موسم الهجرة إلى الشمال كانت منعطفا رئيسيا في ميدان الرواية العربية؛ إذ إن ما سبقها من روايات تعد حديثا عن المواجهة بين الغرب والشرق. ففي «عصفور من الشرق» للكاتب توفيق الحكيم يبدأ محسن بمقابلة الغرب برومانسية يغرق فيها محسن إلى الأبد، ويرحل عن الغرب إلى داخل نفسه منكمشا منطويا عليها إلى أن يلتقي برجل العلم الروسي فيبوح له بروحانية الشرق التي يرى فيها تعويضا عن فشله في مواجهة الغرب وماديته.

وكذلك الحال في «قنديل أم هاشم» للكاتب يحيى حقي؛ إذ يدرك إسماعيل أن قنديل السيدة زينب هو الهدى الذي ينتشل هذا الشرقي من الضياع.

و«الحي اللاتيني» لكاتبها يوسف إدريس لا تختلف كثيرا عن تلك الروايتين. ورغم كل ما في هذه الروايات من جاذبية تشد القارئ إليها خصوصا لما فيها من رومانسية عذبة، إلاَّ أَنَّهَا تظل بعيدة عن الخطاب الجاد الذي يفضي بنا إلى خطاب المواجهة الذي حمل مشعله إدوارد سعيد.

وخطاب فوكو غربي استطاع إدوارد سعيد بثقافته الغربية الواسعة، وبفهمه سبل استخدام الخطاب عند فوكو (الذي يعترف بفضله في موقع آخر من الاستشراق)؛ أن يلج إلى أعماق الاستشراق، ويرى كيف استشرق الغرب الشرق من خلال ما يسميه فوكو «التوظيف الميكانيكي للقوة» وما يصفه أحيانا «الإخضاع الحقيقي الذي تولده بطريقة ميكانيكية علاقة وهمية».

لقد صنع الغرب بذلك صورة جعل العالم بأكمله يصدقها على أنها المرجعية التي تمثله، دون أن يكون لها نصيب من الصحة، وأصبحت هذه الصورة تدخل في نفس النظام العشري الذي ذكره فوكو: الشرق يتصف بالجنون مثلا؛ لأنه ليس كالغرب العاقل. الشرق شاذ؛ لأنه ليس عاديا مثل ما هو الحال عند الغرب. الشرق مريض؛ لأنه ليس كالغرب المعافى وهكذا.

وهنا يطور إدوارد سعيد خطاب فوكو بطريقة ذكية تعتمد على خلفية وظروف الشرق، يقول إدوارد سعيد: ما دام الشرق على هذا الحال؛ لأنه ليس غربا، فالغرب أيضا على هذا الحال؛ لأنه ليس شرقا. وما دامت صورة الشرق هذه خيالية وهمية فصورة الغرب لا يمكن أن تكون غير ذلك، ولا يشفع لها منطق الضد أن

تكون صورتها مختلفة عن صورة الشرق على الأقل في تساويها معها في كونها خيالية وهمية.

ومن الواضح أن إدوارد سعيد قد أخذ من فوكو إطار الخطاب أو شكله وليس محتواه وكأن إدوارد سعيد يقول: بما أن الصورة التي استشرقها المستشرقون غير واقعية، وغير ممثلة للشرق، فهي حتما غير صحيحة.

فعندما يبين الخطاب أن الشرق ليس كما استشرقه المستشرقون، فهذا يعني خطابيا أن الغرب أيضا ليس كما استغرب نفسه أصلا، والحصيلة أن صورة الغرب عن نفسه تصبح خيالية وهمية (أو كاذبة) مثلها مثل الصورة التي صنعها بنفسه عن الشرق. وأكثر من ذلك إذا أخذنا بالمعادلة التي نشأت منها صورة الاستشراق وهي أن الغرب عكس الشرق، وأن الشرق عكس الغرب؛ فإن الغرب يصبح عكس العكس، أي: أن الفكرة أو الصورة الخيالية الوهمية ترتد على صاحبها الغربي ما دام هو المصدر في جميع الحالات.

وفي لقطة سريعة في رواية «قلب الظلام» للروائي جوزيف كونراد، وهو أول كاتب أعجب به إدوارد سعيد وتأثر به، كما هو معروف، يبين الراوي بمفارقة عجيبة كيف أن الرجل الغربي الذي حمل مشعل الحضارة إلى الكونغو ليضع حدا للهمجية هو الذي أكل لحم البشر عندما لم يجد ما يأكله، مع أن رفاقه من السود الذي كانوا معه في نفس القارب ونفس الظرف ضبطوا أنفسهم وأقلعوا عن هذه الممارسة التي يمارسونها عادة. وتبرز هنا موازاة بين الصورة الوهمية عن الشرق لدى الغرب، وبين صورة الأفريقي الأسود الوهمية التي تكونت لدى الرجل الأوروبي الأبيض من جهة أخرى.

(**3**)

ولكثرة ما قيل في الاستشراق على مدى ما يقرب من خمسة عشر عاما مضت على ظهوره، قام إدوارد سعيد بكتابة ملحق نشرته الطبعة الشعبية (Penguin) عام 1995، وفي نفس العام نشر إدوارد سعيد هذا الملحق معدلا بعض الشيء في الصفحة الأولى من الملحق الأدبي لـ صحيفة التايمز. وبعد عام قام صبحي حديدي بترجمة الملحق تحت عنوان «تعقيب على الاستشراق». وعنوان المقال الذي نشر في الملحق الأدبي يلخص الخطاب بالعمق والكثافة التي تؤدي الغرض. العنوان: «ليس الشرق شرقا»، وبالإنجليزية « East isn,t East»، ويذكرنا هذا العنوان على التو بمقولة كبلنج المعروفة والتي دوى صيتها على مدى الزمن، وهي بيت الشعر الذي يردده الناس شرقا وغربا كل بمنظوره المختلف. البيت هو «الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا» « East is East, and West is West and never the twain shall meet».

كتب إدوارد سعيد الاستشراق، كما يقول في مقاله، وفي ذهنه مقولة تناهض خطيئة هذا الاعتقاد الذي يتضمن نظرة استعمارية محضة تنطلق من الإيمان بوجود عالمين مختلفين، يقع كل منهما في جهة مجازا وفعلا بكل ما في الكلمة من معنى، فالشرق شرق؛ لأنه ليس غربا ولن يكون كذلك.

خطاب إدوارد سعيد مبني على رفع الحصار عن التحرك بين الحدود وضرورة محاولة تجاوزها. لا ينكر إدوارد سعيد وجود الاختلاف بين الشرق والغرب؛ ولكنه يحاجج بشدة أن يكون الخلاف وسيلة لعداء، أو لنظرة فوقية مهيمنة، تعمق معرفة الآخر بغيره، وتمد الآخر بقدر السيطرة على الغير.

يلاحظ إدوارد سعيد في مقاله أن التباين (contrast) بين الطرف الأقوى والطرف الأضعف يتضح مثلا منذ بداية المواجهة الأوروبية حديثا لما يدعى بالشرق. ويضرب مثلا بالهالة التي تحيط وصف نابليون لمصر والتي تقع في مجلدات ضخمة قام بإعدادها فريق من العلماء البارزين، وتصور بطريقة منظمة دخول نابليون وجيوشه إلى مصر، مثل هذا الوصف بكل إمكاناته الضخمة يقزم العمل الفردي البسيط الذي قام به على سبيل المثال عبد الرحمن الجبرتي في ثلاثة مجلدات، والذي يصف فيه غزو نابليون لمصر. ويمكننا أن نقول إن وصف نابليون عمل علمي وموضوعي يصف وضع مصر في بداية القرن التاسع عشر، ولكن من وجهة نظر شخص قوي يحاول وضع مصر تحت قبضته الاستعمارية. وبالمقابل، فإن عمل الجبرتي جهد فرد دفع الثمن.

والنتيجة أن عمل نابليون الضخم صادر ما قام به الجبرتي، بل وجعله يتلاشى. ولهذا يصبح الشرق حكرا على وصف نابليون.

وبعبارة أخرى فبدلا من أن تكون هذه الوثائق (وثيقة نابليون ووثيقة الجبرتي) شاهدة على مجابهة أزلية بين الغرب والشرق؛ فمن الأجدى أن ننظر إليها على أنها سجلات لتجربة تاريخية ظهرت منها تجارب تاريخية أخرى سابقة ولاحقة. وإنه لمن الأجدى أيضا دراسة الديناميات التاريخية لمجموعة هذه التجارب بدلا من الانخراط في تنميطات مثل «النزاع بين الغرب والشرق». ولعل هذا هو السبب الأول –كما يعلق إدوارد سعيد– الذي يؤدي إلى قراءة الاستشراق على أنه عمل مناهض للغرب.

ومثل هذه القراءة تكون مبنية على ثنائية يفترض صانعوها أنها غير قابلة للتغيير. ومثل هذه الثنائية هي التي أجازت الاستشراق على أنه ارتقاء بصورة الإسلام البريء عن الظلم الذي أحاط به من جراء ممارسات المستشرقين[4]. وهي في نظر إدوارد سعيد قراءة لا توفي الاستشراق حقه.

ولا يعني هذا أن إدوارد سعيد قد غير موقفه اتجاه الإسلام والعروبة، ولكنه يريد أن ينبه القارئ إلى أبعاد الخطاب في الاستشراق التي تفوق في عمقها ما يطفو على السطح، وهو مجرد الدفاع عن العروبة والإسلام، وذلك كي لا يصبح الاستشراق تنميطا آخر مثل تنميط المستشرقين أنفسهم؛ إذ عندها يتوجه التركيز على وضع الشرق في نمط جامد، وهو أن الشرق شرق مظلوم، وأن الغرب غرب ظالم. مثل هذا النمط هو الوجه الآخر للنمط الذي يفنده الاستشراق وهو نمط الشرق الجامد الذي لا يقبل التغيير.

يريد إدوارد سعيد أن يقول: إن الشرق لا هو في صورة الغازي المحظوظة والتي ترد في وصف نابليون لمصر،

ولا هي في صورة الضحية الأقل حظا كما يسجلها الجبرتي؛ كلاهما يحول الشرق إلى وثيقة تاريخية تشهد على ما حدث من وجهتي نظر مختلفتين. ويتضمن المقال أن الشرق ليس حدثا تاريخيا ولا سجلا لهذا الحدث، وبالمثل فهو ليس ردة فعل لحدث ولا سجلا لردة الفعل، بل هو تجربة تاريخية دينامية تسمو على حدث معين في زمن معين. ويعني هذا ضمنيا أن الاستشراق يقدم المسلمين والعرب في صورة منظورها أوسع وأعمق من المنظومة التاريخية أو الصحفية، هذا المنظور هو السلطة التي تستخدم المعرفة من أجل التسلط. وعندما لا يرتبط هذا المنظور بشعب أو بدين معينين، ولا بزمن محدد لغزو نابليون لمصر، يكون على درجة عالية من الشمولية والدينامية. وهذا ما جعل كتاب الاستشراق يعم في خطابه أجزاء مختلفة من مجتمعات العالم التي وقع عليها الظلم في فترات مختلفة من تاريخها.

ويحاول إدوارد سعيد في مقاله أن يوضح خطاب الاستشراق بالنسبة «للمعذبين في الأرض» على حد قوله. صحيح أن الاستشراق أصبح منطلقا يهتم برفع الأصوات المكبوتة أو المستضعفة، لكن إدوارد سعيد لا يريد للكتاب أن يقرأ بوصفه صرخة المظلومين في وجه الظلم. ويقول إدوارد سعيد إن مثل هذه القراءة المنقوصة ربما تعود إلى العبارة التي يقتطفها ويضعها على صفحة الغلاف الداخلية كشعار للكتاب، وهي «أن البؤساء لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولا بد من أن يصار إلى تمثيلهم»[5]. ولم يستخدم إدوارد سعيد العبارة لنصرة الجماهير وإنابة نفسه عنهم، بل يبدو أن العبارة استخدمت بطريقة فيها كثير من المفارقة التي تمس الخطاب الاستشراقي: إن ما يتضمنه توضيح إدوارد سعيد هنا هو أن مثل هذه القراءة هي أيضا تدخل في باب التنميط، أي أن المظلوم ليس مجرد صرخة، وأنه لا يكفي أن يسترجع صوته الذي ضاع مع الزمن.

ولا يعني هذا بأي حالة من الأحوال أن إدوارد سعيد يتخلى عن التعاطف مع المظلومين، ولكنه لا يريد أن يكون أو يصبح هذا التعاطف قضية أو القضية الكبرى؛ لئلا يؤدي هذا الأمر إلى نفس التأطير الذي يعتبره إدوارد سعيد خارج الاستشراق. بعبارة موجزة الاستشراق خطاب يسمو بالمظلومين (الذين استضعفهم المستشرقون) حتى عن ظلمهم؛ وذلك برفع هوية التأطير عنهم ومحاججة أساليب ومناهج وطرق هذا التأطير التي هي الأساس في تشكيل الصورة المشوهة. أي أن الشعور بالظلم والتعاطف معه لا يجوز أن يكون هوية، ومن هنا فهو خارج عن خطاب الاستشراق. ألا يمكن أن نقول في هذا السياق إن شخصية مصطفى سعيد في موسم الهجرة إلى الشمال تجذبنا إليها بشكل خاص؛ لأنها تقع في منظور خارج نطاق دائرة السحر الرومانسي. وذلك مقارنة بشخصيتي محسن وإسماعيل الرومنتيكيتين؟

(4)

وإنه لمن قبيل الإنصاف أن نتذكر ونحن نقرأ الاستشراق أن إدوارد سعيد ناقد متمرس، له سمعة عالمية ومساهمة مرموقة في مجال النظرية النقدية والنقد الأدبي، استطاع إدوارد سعيد أن يستوعب النظرية النقدية أو

الفكرية أو الأدبية التي من روادها فوكو ولاكان ودريدا، وأن ينقلها من خلال النقد الأدبي إلى نص يحاججه مستعينا بفكر النظرية وفلسفتها. هكذا فعل كبار النقاد والمحدثين الذي هو على رأس قائمتهم.

لم يعد الحديث عن النص حديثا عابرا، بلاغيا، ذاتيا، انطباعيا، بل أصبح يستند إلى فلسفة وفكر تطور حديثا على يد منظرين أكفاء لا يمكن تجاهل مساهماتهم. وهكذا فعل تشومسكي الذي انتقل من اهتمامه الأول بالقواعد التحويلية إلى السياسة وشؤون الساعة الدولية وهو مثل إدوارد سعيد. وهكذا أيضا يفعل تري ايجلتون الناقد الأدبي الذي يفيد كثيرا من النظرية، ويكشف لنا عن مكنون النص من خلالها، وليس النص الأدبي فقط بل أي نص مكتوب.

خطاب إدوارد سعيد في الاستشراق إذن ينطلق من قراءة النص، وهي قراءة ترتكز على الفلسفة الغربية وخصوصا فلسفة الفينومينولوجيا. إدوارد سعيد قارئ نص واع ومتمرس في قراءته، وقبل أن يكتب الاستشراق نشر كتابين هامّين: أحدهما: «العالم، النص والناقد»، والآخر: «بدايات». في الأول استطاع إدوارد سعيد أن ينير السبيل إلى تنقيب المعرفة عند فوكو وإلى تركيب البنيوية عند ليفي اشتراوس والى فلسفة الكتابة عند دريدا.

في «بدايات» نذر إدوارد سعيد نفسه بعد الفراغ منه أن يبدأ تطبيقا عمليا للهدف والغاية والأسلوب الذي يناقشه الكتاب، فكان الاستشراق هو الميدان. سعى إدوارد سعيد في كتاباته إلى الانطلاق من النص في قراءة العالم وليس العكس وهذا هو بيت القصيد. ويرى إدوارد سعيد أن اللغة هي التي تلد العالم وتبدعه وتشكله من جديد وتجعله في حالة ديمومة مستمرة.

وكان إدوارد سعيد أول من تخطى البنيوية؛ لأنها تحصر نظامها داخل اللغة نفسها دون أن تمر أو تمتد بجسورها إلى العالم. صحيح أن اللغة نظام معقد داخل اللغة نفسها ولكن هذا النظام لا يعيش في فراغ ولا ينطلق من فراغ. يؤكد إدوارد سعيد، وقد تبعه أنصار كثر على هذا التأكيد، أن هذا النظام تغذيه في الأصل حضارة مجتمع، وهذه التغذية ترجع بدورها إلى المجتمع. من هنا كان إدوارد سعيد في السبعينات من أوائل الذين ساهموا بنشاطه النقدي في رفع حصار البنيوية عن الساحة النقدية، إذ رأى فيها جمودا لا يتمشى مع طبيعة اللغة والحضارة الديناميكية.

من هنا ليس الاستشراق عالما يمليه علينا النص مسلمين به ومستسلمين له. إن الضجة التي قامت حول الاستشراق مبعثها أن إدوارد سعيد بخطابه المحكم رفض الاستشراق على أنه عملية استهلاك بين المستهلك والمنتج، إذ إنه بين أن كتاب تلك الإمبراطوريتين أنتجوا بضاعة للاستهلاك، وبعبارة موجزة: استشراق الشرق هو استهلاك الغرب له ومن ثم إنكار وجوده.

وفي اعتقادي أن إحدى المشاكل الرئيسة في الاستشراق أو في الدراسات الشرقية بشكل عام ربما على

وجه أصح وأعم تكمن في أن هذه الدراسات وأصحابها ظلوا قابعين في قمقم التقاليد الأكاديمية؛ إذ توقفوا عند جمع المخطوطات وتحريرها وتصنيفها وشرحها، ولم يلتفتوا إلى أن العالم الأكاديمي تغير كثيرا وأصبحت فروع المعرفة متداخلة ومفتوحة على بعضها تستفيد وتفيد من الحركة الدؤوب التي تنتجها.

أقول: لو انفتح الاستشراق (وقد بدأ مؤخرا بأخذ المنحى المشار إليه) لاختفى التصنيف إلى شرق وغرب، إلى بحثي وغير بحثي. وأهم من كل هذا أو ذاك لاختفى تعبير الاستشراق القدحي. عندها يتحرر الشرق والمستشرقون من عالم يفرضه الآخر على النص ويصبح الاستشراق خطابا يتفوق في مغزاه على كل استهلاك.

(**5**)

وإلى جانب هذا التحذير من القراءة التي لا تعي خطاب الاستشراق جيدا، يؤكد إدوارد سعيد على بعض ثوابت الكتاب؛ إذ يقول: إن عصبة (guild) المستشرقين لها تحديدا تاريخ يؤكد علاقتها مع الاستعمار، ولا يمكن اعتبار مثل هذا التاريخ غير وارد [6].

ومن الثوابت الأخرى هي: أن الثقافات مهجنة وغير متجانسة، وكما بينت في الثقافة والاستعمار (1993)، يقول إدوارد سعيد: إن الثقافات والحضارات متداخلة ومعتمدة بعضها على بعض يصعب إيجاد وصف لتفردها... ومن مضامين الاستشراق أن أي محاولة لفصل الثقافات والشعوب بعضها عن بعض لا تؤدي فقط إلى مغالطة في التمثيل والتزوير، وإنما تصبح الوسيلة لفهم يكون متعاونا على إنتاج قوة تصنف الأشياء وتضعها كل في حدود منفصلة كالشرق شرق والغرب غرب[7].

أين يقف الاستشراق بعد ما يقرب من مضي خمسة عشر عاما من ظهور الكتاب؟ لا يسأل إدوارد سعيد هذا السؤال؛ ولكن مقاله يتضمن الإجابة وبصراحة على السؤال. من المعروف أن عقد الثمانينات قد تميز بظهور ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة التي أخذت بعين الاعتبار أعمالا مثل الاستشراق أنها سابقة عليها. ويستشهد إدوارد سعيد بما يقوله ايلا شوحات Ella Shohat عن الحركتين المذكورتين، ويقول أن المقطع الأول (Post) المضاف لهما لا يعني ما يمكن أن يعني ألا وهو ما بعد (beyond)، بل إِنَّهُ يعني استمرارية وعدم استمرارية، استمرارية الاستعمار أو الروح الاستعمارية، وعدم استمرارية الطرق والأساليب القديمة للممارسات الاستعمارية. ومن الأمثلة على ذلك الكاتب المعروف فرانسيس فوكوياما (Francis Faukuyama)، وبول جونسون (Paul Johnson) الذي كان في يوم من الأيام مفكرا يساريا ثم تراجع. يقول جونسون في مقالة له نشرت في مجلة نيويورك تايمز في 18نيسان1993 بعنوان عودة الاستعمار «Colonlisn’s back»: إِنَّهُ لابد من أن تأخذ الأمم المتحفزة على عاتقها إعادة الاستعمار لبلدان العالم الثالث بواسطة نظام يفرض على تلك البلدان وصايات الأمم المتحضرة؛ إذ إن

المقاومات الأساسية في العالم الثالث قد انهارت. ويقدم أنموذج الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ليكون الحل[8].

غير أن ما حصل خلال الخمس عشرة سنة التي تلت ظهور الاستشراق كان أكثر من استمرارية ظهور أساليب جديدة وطرق مختلفة للاستعمار، وأكثر من مجرد ظهور كتاب ومنظرين جدد حلوا محل المستشرقين لمواصلة المهمة المعهودة. ظهر خلال هذه المدة كتّاب ومفكرون اتجهوا نحو توسيع منظور الخطاب في الاستشراق، فتبنوا مهمة إعلاء الأصوات المكبوتة، واخترقوا في كتاباتهم حدود الدول التي كانت ملكا لشعب معين، ولجنس الرجال فقط، ولعرق ولطبقة معينة. وهذه أمثلة يقدمها إدوارد سعيد على سبيل المثال على سبيل الحصر:

1- Ammiel Alcalay's Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture (1993).

2- Paul Gilroy's The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness (1993).

3- Moira Ferguson's Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834 (1992).

وكتاب آخر لا بد من ذكره هنا بعنوان الاستشراق والمحنة ما بعد الكولونيالية (1993) حرره Peter Vander Veer و Carol Breckenridge .

عناوين هذه الكتب تدل على الاهتمامات الجديدة لدى هؤلاء الكتاب وأمثالهم. ففي الأول يبين الكالاوي كيف أن لدى شعوب منطقة حوض البحر المتوسط ثقافة مشتركة، وهذا في نظر الكاتب أهم من النظر إلى المنطقة على أنها منطقة صراع.

أما الكتاب الثاني، فيقدم نظرة مغايرة لتلك التي تنظر إلى المحيط الأطلنطي على أَنَّهُ مجرد معبر أوروبي فقط.

وفي الكتاب الثالث تعيد فيرجسون النظر في العلاقة بين البريطانيين الذين تاجروا بالرقيق وبين الرقيق الأفارقة، أي في ثنائية العبد–السيد.

والكتاب الأخير يبين التوازي الشديد بين السلطة والمعرفة واستخدامهما في الاستشراق. جميع هذه الكتب تقدم تجربة الانتقال من نقطة إلى أخرى كان المعبر بين النقطتين فيها مغلقا.

وإن كان من فضل لكتاب الاستشراق، فإنه حول الأنظار إلى أن يتخذ من هذه النقاط تجارب تاريخية لا حدودا ثابتة، وأن يحولها إلى نقاط عبور. يقول إدوارد سعيد: إِنَّهُ يكفي الاستشراق شرفا أن يضع نفسه على قائمة الكتب التي تصور الكفاح مستمرا طبعا في «الغرب» و «الشرق» معا. وكأن إدوارد سعيد يقول: إن

مضامين الاستشراق توحي أن المعرفة نور وتنوير، به تعبر الشعوب الحدود الفاصلة بين حضاراتها، لا سلطة تؤدي إلى تسلط يقف حارسا على الحدود.

ويكفي إدوارد سعيد شرفا أن خطابه عن الاستشراق كان البداية التي جسمت تلك البدايات، وانطلقت بها إلى العالم الرحب لتكون الشرارة التي أشعلت النار في ذلك الركام من الاستشراق، وحولته إلى تجربة تاريخية دينامية تشهد عليها الكتب العديدة التي ما زالت توالي الظهور بمنظور جديد.

وأخيرا أود أن أنهي حديثي بمقتطف من تعليق كتبه تشارلز جلاس تحت عنوان: «قراءة صادقة المشاعر حول سعيد» نشر في الملحق الأدبي لصحيفة التايمز، وهو نفس الملحق الذي نشر عرض جلنر المجحف عن الثقافة والإمبريالية. يقول جلاس في ختام المقالة نقلا عن روائي معاصر: قدم إدوارد سعيد في محاضرة دعاه إليها معهد الفن المعاصر في لندن عام 1994:

«إن إدوارد سعيد يقرأ العالم مثل ما يقرأ الكتب بكل تمعن وتمحص. وسيحسن العالم الذي يسيطر على الشرق الأوسط صنعا لو أنه استطاع أن يقرأ إدوارد سعيد بمثل هذا التمعن والتمحيص. عندها يمكن أن يجنب شعب إدوارد سعيد المزيد من إيقاع الظلم»(9).

عندها ينتهي دور الاستشراق والكتابة عنه وربما يحل مكانه ما يسمى بالاستغراب.

****

الهوامش:

*) ناقد وأكاديمي من الأردن.

1) إدوارد سعيد، «التمنع والتجنب والتعرف»، مواقف، العدد 20/19، كانون الثاني/نيسان 1972، ص40.

2) Micheal Foucault, Discipline and Punish: the birth of the prison, tran. Alan sheridian (London: Penguin, 1977), pp. 195-203,205,215-17.

3) Edward said, Orientalism, New York, Vintage, 1979, p.3.

4) Edward said, "East isn’t East" Times Literary supplement, February 3, 1995,p,3.

5) Ibid, p.4.

عبارة ماركس بالإنجليزية هي: They cannot represent themselves, they must be represented. وترجمة صبحي حديدي لها هو: «لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ويتوجب تمثيلهم»، الشطر الثاني من الترجمة غامض، وشرح العبارة بأكملها خاطئ، ويدل على أن المترجم لم يفهم

العبارة حق الفهم. وهذا هو توضيح المترجم كما يرد في شرحه للعبارة: «إن المرء إذ يشعر بتجريده من فرضية النطق عن نفسه، فَإِنَّهُ سيحاول بذل أقصى الجهد لاسترداد تلك الفرصة» ص108. والمقصود هنا غير ما يقصده ماركس، وغير ما يقصده إدوارد سعيد طبعا. وهذا ما يكون سوء الفهم. إدوارد سعيد، «تعقيب على الاستشراق» في تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، بيروت، 1996، ص116.

المصدر نفسه، ص116-117.

المصدر نفسه، ص117.

6) "East isn't East"، p.4.

7) Ibid.,p.4.

8) Ibid.,p.5.

9) Charles Glass, "Passionate Reading of Said", Times Literary Supplement.

صورة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– في الكتابات الأنكلو–أمريكية: مقدمة منهجية ونماذج

عبد النبي اصطيف*

1) مقدمة منهجية

في السادس والعشرين من شهر أيلول عام ثمانية وثمانين وتسعمائة وألف صدرت رواية سلمان رشدي الموسومة بـ"الآيات الشيطانية"[1] The Satanic Verses عن دار النشر فايكنغ/بنغوين في لندن، وسرعان ما أثارت ردود فعل في مناطق مختلفة من العالم تميزت بالاتساع والشمول والتباين الشديد.

ففي حين شهد العالم الغربي اهتمامًا ملحوظًا بالرواية تمثل بترشيحها لجائزة البوكر البريطانية المشهورة، ومن ثم إدراجها في قائمة التصفيات الأخيرة لها؛ وبفوزها بجائزة وايت بريد للرواية لذاك العام؛ وبإصرار ناشرها على عدم سحبها من الأسواق تحت أي ظرف من الظروف؛ وبرفض وزير الداخلية البريطاني التوسع في تطبيق قانون التجريح ليشمل الإسلام في بريطانية، الرفض الذي يعني حرمان مسلميها من مقاضاة رشدي وغيره على أساس منه؛ وتنادي المثقفين والكتّاب في بريطانيا و الغرب للدفاع عن رشدي وحريته في كتابة ما يريد، بوصف هذه الحرية حقًا من حقوقه الإنسانية الأساسية، شهد العالم الشرقي والمنتمون إليه من المسلمين في الغرب مظاهر نقيضة في شكلها ومحتواها شملت منع الكتاب في الهند وجنوبي إفريقية وعدد كبير من الدول الإسلامية والعربية؛ وحرق نسخٍ منه في مدينة برادفورد البريطانية؛ وتنظيم المظاهرات في لندن وسواها من مدن الغرب، وفي باكستان وغيرها من دول الشرق والتي بلغت حدًا من العنف أودى بحياة عدد من المتظاهرين غير قليل، وانتهى بعدد أكبر من الجرحى؛ ومنع جميع منشورات فايكنغ وبنغوين من دخول إيران، والتظاهر خارج السفارة البريطانية في طهران، وإعلان يوم حداد وطني في إيران كلها، وإصدار فتوى بهدر دم رشدي، وأخيرًا قطع علاقات إيران ببريطانية في مطلع شهر آذار من عام 1989[2].

وربما كان من أبرز ما يلفت انتباه الملاحظ المتتبع لردود الأفعال هذه هو استغراب كل فريق لردود أفعال الفريق الآخر. فبينما حار الغرب في تفسير اتساع نطاق ردود أفعال المسلمين ومظاهر الغضب والعنف التي رافقة ... في مختلف بقاع العالم موجة من خيبة الأم ... واية كهذه تسيء أيما إساءة إلى النبي محما ... ا إجلال رسول المسيحية السائدة في الغرب، ويجعلون الإيمان به وبأمه السيدة مريم العذراء مقوّمًا أساسيًا من مقومات عقيدتهم[3] في الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته وبالقدر خيره وشره فضلاً عن الإيمان بيوم الحساب.

ولكن ما فات الغرب معرفته هو ما يكنّه المسلمون من حبّ وإجلال وتقدير لخاتم الأنبياء محمد –صلى

---

* أستاذ بقسم اللغة

الله عليه وسلم-، وما يمثله بالنسبة إليهم من أسوة حسنة يستلهمونها في جميع مظاهر حياتهم ووجودهم، على نحو يجعله في نقطة المركز تمامًا في هذا الوجود.

وما فات الشرق معرفته هو أن الصورة التي يقدمها سلمان رشدي للنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في رواية الآيات الشيطانية ليست بعيدة عن الصورة الغالبة على أذهان الغربيين(4)، والتي رسختها قرون طويلة من المواجهة المتعددة الوجوه والمستويات بين الشرق والغرب.

ومعنى هذا أن التدهور الذي سببته هذه الرواية في علاقات الشرق بالغرب كان مرده إلى جهل كل فريق بالآخر وما يحمله من تصورات وآراء وأفكار وأهواء ومشاعر تجاهه.

ولا أظن إلاَّ أن الغرب ربما كان أكثر حساسية تجاه مشاعر المسلمين لو كان على علم واسع بمركزية شخصية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في المجتمعات المسلمة وتواريخها وعقيدتها. وأن الشرق ربما كان أكثر تفهمًا للامبالاة الغرب بفعل رشدي لو كان على علم واسع بالصورة التي تحتضنها أذهان الغربيين ومخيلاتهم عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، والتي تشكلت عبر مئات السنين منذ بدء انتشار الدعوة السريع في الشرق والغرب وحتى يومنا هذا.

ومعنى هذا أن دراسة لصورة النبي -صلى الله عليه وسلم- في الغرب يمكن أن تسهم في تنوير المسلمين حول حقيقة ما يحفز مواقف الغرب تجاههم، وتجاه ما يتصل بهم من قضايا ومسائل وهموم، مثلما يمكن أن تسهم في حفزهم على السعي لتصحيح هذه الصورة على نحو يكفل احترامًا أكبر للدين الإسلامي ولأتباعه أينما وجدوا من جانب الغرب، ولا سيما أن مجتمعات هذا الأخير باتت تحتضن أتباع هذا الدين، الذي بات من أكثر الديانات اعتناقًا وانتشارًا بعد المسيحية في معظم الدول الغربية.

ولكن ربما كان على الباحث قبل الشروع في دراسة كهذه أن يشير إلى جملة من الحقائق المهمة المحددة لملامح هذه الصورة بغرض استيعاب هذه الملامح وتفهمها على نحو أفضل.

*) وأول هذه الحقائق هي أن صورة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- جزء لا يتجزأ من المعرفة التي أنتجها ولا يزال ينتجها الغرب عن الشرق ولاسيما المسلم منه، وأنها لذلك عرضة لجميع المؤثرات التي تتعرض لها هذه المعرفة الغربية، والتي نسميها عادة بالاستشراق، مثلما هي خاضعة لمختلف شروط إنتاجها واستهلاكها في المجتمعات الغربية.

*) وثاني هذه الحقائق هي أن هذه الصورة قد تشكلت في ظل المواجهة بين الشرق المسلم الناهض والغرب الذي تبنى المسيحية دينًا له، واتخذها مظلة أيديولوجية، تسوّغ مناجزته لهذا الشرق دفاعًا عن مصالحه الدنيوية، هذه المواجهة التي امتدت نحوًا من أربعة عشر قرنًا، وبدأت بالفتوحات العربية الإسلامية في شرقي العالم القديم وغربه، واستمرت حتى يومنا هذا متخذة أشكالاً متفاوتة في عنفها وشموليتها ومستوياتها؛ وشملت

فسحًا عديدة (من مثل بلاد الشام ومصر وشمالي إفريقية التي انتزعت من هيمنة الإمبراطورية البيزنطية، وشبه الجزيرة الإيبرية أو ما بات يعرف بالأندلس وصقلية لاحقًا، والشرق العربي ثانية زمن الحروب الصليبية، والبلقان وجنوبي أوربة زمن التوسع العثماني، وجلّ الوطن العربي والعالم الإسلامي زمن المد الاستعماري في القرنين الأخيرين). ومعنى هذا أن هذه الصورة قد ولدت ونشأت وترعرعت ونمت وتطورت وعدّلت في ظل هذه العلاقة، لتؤدي وظائف محددة لها في مواجهة الآخر واحتوائه وتدجينه، وأنها في الغالب استخدمت سلاحًا يقارع به هذا الآخر على المستوى الثقافي والإيديولوجي والنفسي.

*) وثالث هذه الحقائق هي مركزية شخصية النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– في المجتمعات الإسلامية: تاريخًا وثقافة ووجوه حياة مختلفة، فضلاً عن مركزيتها في الدين الإسلامي عقيدة (فالمسلم لا يؤمن حتى يشهد بأن محمدًا عبد الله ورسوله) وعبادات (يتأسى فيها بالنبي في كل ما يؤدّيه منها في حياته اليومية، صلاة وصومًا وزكاة وحجًا وغيرها) ومعاملات (يلتزم فيها بسنّة النبي وما صدر عنه من قول أو فعل أو صفة أو تقرير) ومكارم أخلاق (يحاكيها المسلم باستمرار ولا سيما أن صاحبها قد وصف بأنه على خلق عظيم، وأنه إنما بعث ليتمّم مكارم الأخلاق التي سبقته إليها الديانات السماوية الأخرى).

وقد عزز من مكانة النبي –صلى الله عليه وسلم– في هذه المجتمعات أنه جسّد الإسلام(5) إنسانيًا وواقعيًا، وأنه كان باستمرار الدليل الحي على جدوى اتباعه طريق حياة. وهكذا اتّخذت سنّته مصدرًا أساسيًا من مصادر التشريع على أساس أَنَّهُ لا ينطق عن الهوى، وأنه في كل ما أتاه كان يستوحي التوجيه الإلهي، وباتت محبته محرّكًا فعالاً في المسلمين، وانصرف شطر كبير من مسعاهم الفكري والثقافي والفني للإفصاح عن هذه المحبة التي لفتت إليها حتى أنظار الآخرين من غير المسلمين(6).

والحقيقة أنه، وبسبب مركزية شخصية النبي –صلى الله عليه وسلم– في الدين الإسلامي والمجتمعات الإسلامية، وكون سنّته المصدر الثاني للتشريع في معظم الممالك والدول الإسلامية عبر العصور، ونتيجة النجاح الصاعق للفتوحات العربية الإسلامية في شرقي العالم القديم وغربيّه؛ فقد كان من الطبيعي أن تنال صورته في الغرب مختلف مظاهر التشويه والطعن وسوء التمثيل، الناجمة أساسًا عن دوافع دينية وأيديولوجية ومصالح دنيوية، بغرض نزع مصداقيته بوصفه خاتم الرسل، وحاملاً لرسالة إنسانية سامية تدعو إلى العدل والمساواة والارتقاء بالإنسان خليفة الله على هذه الأرض من جهة، وإضعاف قوة أتباعه المادية والمعنوية بضرب أساس مهمّ من أسس وحدتهم وتضامنهم فيما بينهم من جهة أخرى.

وهكذا وجدنا الغربيين يشككون بداية في صدق نبوته، ويتبعون ذلك بإثارة مصداقية كتاب دعوته، وسنّته، فضلاً عن الطعن في مختلف وجوه سلوكه الدنيوي ولا سيما علاقاته الزوجية، وصلاته بأصحابه، وغير ذلك مما شكّل مادة خصبة للخيال الأوربي.

وقد شهد القرنان الأخيران جملة من التطورات، كان يفترض بها أن تصحح هذه الصورة للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم–، وتجعلها أكثر موضوعية ونزاهة وقربًا من واقع الحال، كان من بينهما:

أ– الاطلاع المتنامي للغرب على المصادر الإسلامية للسيرة النبوية، وذلك بعد تحقيق الكثير من المؤلفات العربية والإسلامية على يد المستشرقين الغربيين في البداية، والباحثين المسلمين لاحقًا، وفي مختلف اللغات الشرقية، ونشرها.

ب– الاحتكاك الشامل مع الشعوب الإسلامية في فسح أكثر إنسانية، ولا سيما في ظل تطور وسائل النقل والاتصال الحديثة التي يسّرت تواصلاً يوميًا ومباشرًا بين الغرب والشرق لم تعرفه القرون الخالية. وأكثر من هذا فقد باتت معظم المجتمعات الغربية تحتضن جاليات مسلمة وطنية ووافدة، وغدت أكثر معرفة وإلفة للإسلام دينًا وثقافة وتاريخًا وطريقة حياة.

ج– اطلاع الباحثين الغربيين على كتابات المسلمين الحديثة عن السيرة النبوية، سواء أكان ذلك باللغات الشرقية، أم باللغات الغربية التي ترجمت إليها أو كتبت فيها؛ فضلاً عن إلمامهم بما أنتجه المسلمون من نقد لكتابات المستشرقين والغربيين عامة عن النبي –صلى الله عليه وسلم–وما أخذوه عليها من عيوب ونواقص وثغرات منهجية ومعلوماتية.

د– التطورات المهمة التي حققتها تقاليد كتابة السيرة (biography) وطرائقها بشكل خاص، ومختلف العلوم الإنسانية المساعدة بشكل عام، والتي يبدو أنها ظلت بعيدة عن ملامسة كتابة سيرة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–، أو عن التأثير فيها على النحو المرجو، ولاسيما بعد تبيّن بعض المتنوّرين الغربيين ما تنطوي عليه شخصية النبي –صلى الله عليه وسلم– من عبقرية وتفوّق وعظمة وقيم سامية.

هـ– التطورات الهائلة التي حققتها الحقول المعرفية المتصلة بدراسة ثقافة «الآخر The Other»وتاريخه ومجتمعه، ولا سيما بعد التأثير الواسع الذي ولّدته منظورات متقدمة معرفيًا ومنهجيًا وفكريًا، مثل منظور إدوارد سعيد وكتاباته عن صلات الشرق بالغرب والثقافات المولّدة وغيرها، مما انعكس إيجابيًا في دراسات الغرب عن الآخر، ولكنه لم يمسّ بعمق دراسات هذا الغرب عن محمد –صلى الله عليه وسلم–[7].

* * *

2– السيرة النبوية في القرن العشرين: مسح عام

شهد العالم الأنكلو–أمريكي ظهور أكثر من خمس عشرة سيرة للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– نشرت على شاطئي المحيط الأطلسي خلال القرن العشرين. وربما كان أولها وأبرزها كتاب المستشرق الإنكليزي المشهور مارغوليوث الموسوم بـ«محمد ونهوض الإسلام»[8] الذي صدر عام 1905، تلاه كتاب Menzeg «حياة محمد ودينه»[9] عام 1912، فكتاب سل Edward Sell «حياة محمد»[10] عام

1913، فكتاب دراي كوت Draycott «محمد مؤسس الإسلام»[11] عام 1915، فكتاب ثيودورا بارتن Theodora Barten «أحاديث عن محمد وأتباعه»[12] عام 1932، فكتابا مونتغمري وات M. Watt «محمد في مكة»عام 1953، و «محمد في المدينة»[13] عام 1956، اللذان أصبحا من أبرز المراجع المعتمدة في الكتابة عن حياة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–

هذا وقد صدر كتاب ألفريد غيوم Alfred Guillaume الموسوم بـ«حياة محمد: ترجمة لسيرة رسول الله لابن اسحق»[14] عام 1955. وشكل إضافة مهمة إلى تقليد كتابة السيرة النبوية بتيسيره مصدرًا أساسيًا من مصادرها المبكرة.

وشهد عقد الستينات والسبعينات ظهور ثلاثة كتب كان أولها كتاب مايكل إدوارد Michael Edwarde «حياة محمد: رسول الله»[15] الذي نشر عام 1964، وثانيها كتاب بايك E. R. Pike الموسوم بـ«محمد: النبي ودين الإسلام»[16] الذي نشر في نيويورك عام 1962 وفي لندن عام 1968، وثالثها كتاب جون غلوب John Glubb الذي حمل عنوان: «حياة محمد وأزمنته»[17] وصدر عام 1970. وفي عام 1983 ظهر كتاب مايكل كوك Michael Cook الموسوم بـ«محمد»[18] عن مطبعة جامعة أكسفورد في سلسلة «سادة الماضي». وكتاب مارتن لينغز Martin Lings الذي حمل عنوانًا دالاً هو: «محمد: حياته مؤسسة على أقدم المصادر»[19]. وكان كتاب كارين آرمسترونغ Karen Armstrong «محمد: سيرة للنبي»[20] الذي صدر عام 1992 أبرز ما صدر من سير للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– في التسعينات، وقد تيسّرت له ترجمة جيدة إلى العربية على يد د. محمد عناني، و د. فاطمة نصر عام 1998، نشرت في سلسلة كتاب سطور[21].

وثمة كتب أخرى لم يتيسر لصاحب هذه السطور الوقوف عليها، أسهمت بدورها في تكوين صورة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– في الكتابات الأنكلو–أمريكية في القرن العشرين؛ فضلاً عن عدد كبير من الكتب الأوربية التي ترجمت إلى الإنكليزية من الفرنسية (ككتابي بلاشير ومكسيم رودنسون)، والألمانية (ككتاب اليهودي صاحب الاسم العربي محمد أسدبيه، أو أسعد بيه Mohammad Essed Bey)، والإيطالية (ككتاب كايتاني)، وعدد من اللغات الإسكندنافية (ككتاب أندريه)، أو تلك التي ألفت باللغة الإنكليزية، على عادة بعض المستشرقين الاسكندنافيين والهولنديين. وعدد أكبر من الكتب التي عنيت بالإسلام وضمت فصولاً عن نبيه. وعدد لا يحصى من المقالات الموزعة على عشرات الدوريات الاستشراقية، أو التاريخية العامة، باللغة الإنكليزية. وعدد لا بأس به من الرسائل الجامعية التي ما زالت مخطوطة لم تر النور بعد[22].

وَلَمَّا كان من غير الممكن في حيز محدود كهذا البحث دراسة جميع ما تقدم من سير للنبي محمد –صلى

الله عليه وسلم-، فقد تم اختيار ثلاثة نماذج منها ظهرت في الربع الأخير من هذا القرن، ولفتت الأنظار بتميزها (كل بطريقته الخاصة به بالطبع) على نحو من الأنحاء، وهي تمثل طيفًا واسعًا في توجهاتها ودوافعها ومنظوراتها وتوكيداتها وبؤر اهتمامها وتركيزها، فضلاً عن تباين مواقفها تجاه النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-بشكل خاص، والإسلام والحضارة الإسلامية بشكل عام. وقد رشحها لهذا الاختيار انتشارها الواسع بين صفوف قراء الإنكليزية في الأقطار الناطقة بها، أو خارجها، وترجمة بعضها إلى أكثر من لغة، وذلك إلى جانب نشرها جميعًا بطبعة شعبية ذات غلاف ورقي ييسر اقتناءها على القارئ العادي. وهذه الكتب هي:

1) **كتاب مارتن لينغز «محمد: حياته مؤسسة على أقدم المصادر»**.
2) **كتاب مايكل كوك «محمد»**.
3) **كتاب كارين آرمسترونغ «محمد: سيرة للنبي»**.

2- نماذج

الأنموذج الأول:

محمد: حياته مؤسسة على أقدم المصادر، لمارتن لينغز Martin Lings

"Muhammad: his life based on the earliest source"

ومن أبرز ما يميز هذا العمل الفريد حقًا اعتماده على مصادر عربية تعود إلى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وبالتالي فإنه يستمد جدّته من جانب، ومباشرة مقاربته من جانب آخر، من إفساحه الفرصة لأصوات رجال ونساء من أصحاب النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- سمعوه أو شهدوا أحداث حياته. وتضم هذه المصادر كلاً من:

- سيرة رسول الله لابن إسحاق
- كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد
- كتاب المغازي لمحمد بن عمر الواقدي
- أخبار مكة لمحمد بن عبد الله الأزرقي
- تاريخ الرسل والملوك لمحمد بن جرير الطبري
- الروض الأنف لعبد الرحمن بن عبد الله السهيلي

فضلاً عن مجموعة أحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم- المعروفة ك صحيحي البخاري ومسلم، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ومسند أحمد بن حنبل، وسنن أبي داود، والدميري، وابن ماجه، وكتابي السنن الكبرى لأحمد بن الحسين البيهقي، ومشكاة المصابيح لحسين بن محمود الغراء البغوي.

وإلى جانب ذلك فإن تأهيل صاحبه لافت للنظر حقًّا أيضًا. فقد حصل على عدد من الدرجات العلمية في الأدبين الإنكليزي والعربي من كل من جامعتي أكسفورد ولندن، عمل بعدها نحوًا من اثني عشر عامًا أستاذًا محاضرًا في جامعة القاهرة يدرّس عددًا من المقررات ولا سيما شكسبير. وتولى لعدد آخر من السنين مهمة قيّم المخطوطات الشرقية في المتحف البريطاني. وكان أحد مستشاري «مهرجان العالم الإسلامي»في لندن، وعضوًا في مجلس الفنون لمعرض «فنون الإسلام»فيها أيضًا. كما دعي عام 1977 للمشاركة في مؤتمر عن التربية الإسلامية عقد في مكة ونظمته جامعة الملك عبد العزيز في جدة.

وقد كان للقرّاء من نتاج قلم لينغز ثلاثة كتب عن التصوف الإسلامي طبعت أكثر من مرة، وترجمت إلى العديد من اللغات؛ ومجموعتان شعريتان؛ وكتاب مهم عن شكسبير يحمل عنوان: «سر شكسبير»، وكتاب رائع عن «فنون الخط والزخرفة القرآنية»؛ ومقالات كثيرة ظهرت في مجلات مرموقة من مثل «دراسات في الأديان المقارنة»، و«الفصلية الإسلامية»، وموسوعات مثل: «موسوعة الإسلام الجديدة»، و«الموسوعة البريطانية».

أما كتابه عن محمد –صلى الله عليه وسلم– فقد جمع فيه ما بين الباحث المدقق الخبير بمصادره، والراوي المتمكن الذي مضى في سرد سيرة النبي –صلى الله عليه وسلم– في فصول قصيرة متتالية وآسرة، وحقق بذلك معادلة قلّ نظيرها، في عالم كتابة السيرة النبوية لا نكاد نجدها في أي عمل نظير في أي من اللغات الأوربية؛ إذ قدّم لمن لا يعرف سيرة النبي –صلى الله عليه وسلم– رواية محكمة تغلب عليها البساطة والجلال اللائق بشخصية محمد –صلى الله عليه وسلم– معًا، وقدّم لمن يعرفها روعة السرد وغنى نسيجه وحميمية معرفة تفاصيله. وأتبع بفصوله التي بلغت خمسة وثمانين فصلاً خارطة لغربيّ الجزيرة العربية، وشجرة نسب النبي –صلى الله عليه وسلم– بدءًا من قريش.

ويبدو أنه أخذ بسحر ما كان يقوم به فتوارى مثل سارد أو راو مجهول لقصة منح موضوعها كل الأولوية والتبجيل، وبالتالي فاته أنّ عليه أن يناقش الكثير من مواد روايته، ولا سيما أنه لم يكن يكتب في فراغ، وأن قرّاءه قد شحنوا وعلى مرّ القرون والعقود والسنين بروايات أخرى تسودها روح غير روحه، ونزعات وأهواء وانحيازات وألوان من البغض والكراهية محفوزة بشتى الدواعي الفكرية والدنيوية. وربما كان هذا ما دعا كارين آرمسترونغ أن تكتب في معرض تقويمها لكتابه:

«يقدّم كتاب مارتن لينغز «محمد: حياته مؤسسة على أقدم العصور «ثروة من المعلومات الآسرة من كتاب سيرة محمد في القرون الثامن والتاسع والعاشر. ولكن لينغز يكتب للمهتدين. وإن الخارجي سيكون لديه الكثير من الأسئلة ذات الطبيعة الأساسية وحتى المحاجيّة، والتي لا يوجهها لينغز»[23].

وبالتالي فإن كتابه لا يؤثر التأثير المرجو في تصحيح السائد والشائع عن النبي من صور مختلقة ومشوّهة

وبعيدة عن الواقع والموضوعية.

الأنموذج الثاني: محمد لـ مايكل كوك Michael Cooke، Muhammad

وهذا الأنموذج جدير بوقفة متأنية بعض الشيء لعدة أسباب، ربما كان من أهمها أنه صادر عن مطبعة جامعية عريقة يوحي تبنّيها لكتاب ما، أو كاتب ما، بأنهما جديران بالثقة؛ ذلك أن هذه المطبعة لا تنشر أي شيء دون إخضاعه لمعاييرها التي أكسبت ما تنشره سمعة طيبة بين الباحثين والقراء على حد سواء. وكذلك فإنه صادر في سلسلة رائجة غاية الرواج بين صفوف القراء من الطلبة (ولا سيما في المدارس والجامعات التي تتخذ من الإنكليزية أداة لها) هي سلسلة «سادة الماضي»«Past Masters» التي غدت مرجعًا ميسّرًا سهل التناول، مقبول السعر حتى للقارئ العادي، الذي يمكن أن يرضي فضوله في الاطلاع على حياة واحد من سادة الماضي وآثاره في جلسة مطوّلة في يوم واحد، أو قراءة مادّة الكتاب الغنية الموجزة في رحلة الذهاب أو الإياب إلى العمل. فكتب السلسلة من كتب الجيب في حجمها، وهي لا تتعدى مائة صفحة في طولها، فضلاً عن كونها مكتوبة بلغة سهلة واضحة غير مثقلة بالحواشي والإشارات المرجعية المتعالمة. وقد صدر منها حتى اليوم عدد كبير شمل شخصيات دينية (مثل بوذا وكونفوشيوس والمسيح)، وفكرية (مثل أفلاطون وأرسطو وباسكال وهيغل وإنغلز وغيرها) وسياسية وأدبية (من مثل كولريدج، وكارلايل، ودانتي، وبروست، وغيرها)، وعلمية (من مثل داروين وغاليله وغيرهما)، وثمة عدد كبير آخر ينتظر صدورَه قراءُ هذه المطبعة الموثوقة بفارغ الصبر، وقد أعلن عنه مسبقًا ويشمل أبرز سادة الماضي الإنساني الحافل بالشخصيات الفذّة التي تؤهلها للدخول في عالم هذه السلسلة التي يحررها كيث توماس Keith Thomas.

والحقيقة أن أول ما يستوقف القارئ في هذا الكتاب مؤلفه فهو الباحث مايكل كوك صاحب العديد من المؤلفات التي تتناول تاريخ الإسلام والشرق الأوسط، والتي ربما كان من أبرزها كتابه المشترك مع باتريشيا كرونه الموسوم بـ«الهاجرية»[24] الذي أثار صدوره عام 1977 عن مطبعة جامعة كامبريدج عاصفة من النقد للجامعة ومطبعتها، فضلاً عن الباحثين اللذين قدما رواية مسرفة في الشطط الخيالي عن نشوء الإسلام في ضوء المصادر غير الإسلامية التي كانت تناهض دعوته وتسعى إلى وأدها في مهدها دون طائل. وقد قدماها بمقدمة بعيدة جدًا عن لياقات مواجهة القارئ والتودد إليه بغرض تشجيعه على قراءة الكتاب، بَله مراعاة حساسية أتباع هذا الدين الذين يقرب عددهم من مليار ونصف المليار، والذين بات يسكن بعضهم في قلب العديد من العواصم الغربية. وهكذا نراهما يكتبان:

«إن العرض الذي نقدّم لأصول الإسلام ليس ذلك الذي يستطيع أن يقبله أي مؤمن ... لقد كتب هذا الكتاب لكفرة ومن قِبَل كافِرَين، وأُقيمَ على ما يجب أن يبدو –من منظور أي مسلم– تقديرًا مبالغًا فيه لشهادة مصادر الكفرة»[25].

واستنادًا إلى مصادر الكفرة يخرج المؤلفان بقصة جد أصيلة في خيالها الجامح عن الإسلام الذي يفضلان نعته بـ«الهاجرية» Hagarism (نسبة إلى هاجر أم إسماعيل وزوج إبراهيم عليهم السلام)، ويفضّلان نعت أتباعه بـ«الهاجريين».

وهكذا يغدو النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– شخصية أسطورية لفّقها الهاجريون، ويغدو القرآن نتاج مجهود الهاجريين الجماعي التراكمي، ويغدو الدين الجديد مجرد دعوة سامرية ما أبعدها عن جادة الحق والصواب[26].

ومعنى هذا أن مؤلف كتاب «محمد»مؤلف مشكّك في وجود موضوعه التاريخي، فضلاً عن استخفافه بما يحمله من رسالة بات يؤمن بها أكثر من مليار ونصف المليار من المعاصرين، وقدّم أتباعها على مدى أربعة عشر قرنًا ما لا ينكر من إنجازات للحضارة الإنسانية.

وهو ما يبدو وحتى في مقدمته التي يشير فيها إلى اعتراض «محمد» –صلى الله عليه وسلم– على صيغة الجمع (سادة) في عنوان السلسلة؛ لأنه يؤمن بالتوحيد، ولأنه لا يؤمن إلا بسيّد واحد للكون هو الله عز وجل.

يقع كتاب مايكل كوك في مقدمة، وثمانية فصول، فضلاً عن الخرائط، وثبت بقراءات أخرى يوصي بها قارئه، ومؤشر يساعده في تتبع تفاصيل موضوعات الكتاب. وهو يقدم فيه عرضًا مكثفًا لخلفية موضوعه، وحياة النبي –صلى الله عليه وسلم–، والعالم التوحيدي الذي يقدمه الإسلام، والتاريخ التوحيدي الذي صنعه، والقانون التوحيدي الذي يحكم نظامه، والسياسة التوحيدية التي حكمت سيرته وممارسات قادته، فضلاً عن دراسة للمصادر التي تناولت حياة نبي الإسلام وأصوله في التقاليد الدينية، والوثنية السابقة له.

والنزعة الغالبة على كل ما يقدمه لقارئه هي نزعة التشكيك المغرض التي تنظم فصوله جميعًا.

ففي مطلع الفصل الأول يكتب عن التوحيدية:

«كان محمد نبيًا توحيديًا. والتوحيدية، أو نزعة التوحيد: هي الإيمان بأن هناك إلهًا واحدًا، وواحدًا. وهي فكرة بسيطة، ولكنها، مثلها في ذلك مثل الكثير من الأفكار البسيطة، ليست واضحة تمامًا»[27].

وفي تقديمه لحياة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– يزعم أَنَّهُ سيعتمد اعتمادًا كاملاً على سيرة ابن إسحق، وأن غرضه من ذلك هو تقديم رواية تقليدية لهذه الحياة في خطوطها العامة، وليس تفسيرها، أو اختبار مصداقيتها (ص12). ولكنه يشكك باستمرار بكل ما يقدمه. يكتب على سبيل المثال عن «الحياة المبكرة»للنبي –صلى الله عليه وسلم– فيقول:

«ولد محمد في تاريخ غير مؤكد نحو عام 570م (وعند وفاته في عام 632م، كان في الستين، أو الثالثة والستين، أو الخامسة والستين تبعًا لاختيار المرء للمرجعيات). ولم يتلق رسالته بوصفه نبيًا حتى بلوغه الأربعين

(أو الثالثة والأربعين، أو الخامسة والأربعين)؛ أي: نحو عام610م» (ص14).

ويضيف لاحقًا:

«وعند ولادته انبثق معه نور تمكنت والدته به من رؤية قلاع بصرى في سورية» (ص14).

ويكتب عن أصول الإسلام في الفصل الثامن فيقول:

«من الضروري لفهم ما كان يفعله محمد من خلق ديانة جديدة، معرفة المصادر الدينية المتيسرة له، وصورها» (ص 77).

ويضيف متحدثًا حديث الواثق:

«وبالطبع فإننا، وبمعنى ما نعرف ذلك جيدًا وعلى نحو كامل. فلدينا بقايا أدبية غنية من التقاليد اليهودية والمسيحية، ونحن نعرف شيئًا ما عن وثنية الجزيرة العربية، ولكن المضي إلى ما وراء ذلك يغدو صعبًا» (ص77).

وبعدها يقدم للقارئ ما يهديه به من مقترح في النظر إلى صاحب الرسالة فيقول:

«وربما نود أن نفكر بمحمد على أَنَّهُ تاجر واسع الأسفار، وعلى معرفة بأشكال التقليد التوحيدي ذاتها المألوفة لدينا، أو ربما نفكر بأنه رجل ذو آفاق محلية أكثر، وأنه كان على صلة ببعض سبل التوحيدية العربية التي لم تُخلف أي أثر»(ص77).

ويخلص في نهاية المطاف إلى ما يريده من تأكيد لهذه الأصول فيكتب:

«وكما يمكن أن يكون متوقعًا، فإن التأثير اليهودي في القرآن بارز، ويمكن أن يرى على سبيل المثال في الطريقة التي تُسرد بها الروايات التوراتية في القرآن» (ص78). «ويمكن أن نأخذ مثالاً آخر على التأثير اليهودي من مفردات القانون الديني» (ص78).

أما ما يتصل بالتأثير المسيحي فإنه واضح تمام الوضوح بالنسبة إلى كوك الذي يكتب عن هذا التأثير فيقول:

«والعناصر القرآنية الأخرى هي مسيحية بالتحديد في أصولها» (ص79).

ويضيف مشيرًا إلى تأثيرات أخرى مدفوعًا بنزعة التشكيك لديه:

«وهناك كذلك إمكانية تأثيرات مجموعات توحيدية معروفة أخرى»، يذكر من بينها المجموعة «السامرية» (ص79).

وثمة في النهاية التقاليد الوثنية في جزيرة العرب في العصر الجاهلي؛ ذلك أن كوك يرى أن من المرجح أن بعض الوصفات القرآنية –بشكل خاص– هي تبنّيات لعادات دينية للجزيرة العربية الوثنية (ص80).

وفي محاولته قفل الحديث في خاتمته، يكتب، وعلى نحو مثير للاشمئزاز في نظرته إلى المواريث الدينية

السماوية، التي تبدو له بقاياها مثل نفايات تفترش المشهد المعاصر:

«لقد رأى «محمد» نفسه تبعًا للتراث اللبنة الأخيرة في صرح النبوة التوحيدية. ونحن نعيش اليوم في مشهد مفروش –هو يستعمل كلمة لها إيحاؤها الخاص وهي Littered– ببقايا الأبنية المهدمة لصروح كهذه. فما الذي يمكن أن نرى إسهام محمد في هذا المشهد، واللبنات ليست غير صلصال بالنسبة لنا؟» (ص88).

وفي محاولته الجواب على سؤاله البلاغي يعترف بأن أي جواب سيقدمه سيكون بالضرورة اعتباطيًا وعلى نحو صارخ، ولذلك فإنه سيسعى إلى مجرد تحديد مواصفة الإسلام التي أثرت فيه خلال تأليفه لهذا الكتاب الذي يدور حول سيّد من سادة الماضي. وهكذا نراه يكتب مقارنًا بين الأديان التوحيدية الثلاثة:

«إن كلاً من اليهودية والمسيحية ديانة تعاطف عميق: اليهودية بحلمها بالافتداء العرقي من البؤس الحاضر، والمسيحية بخلاصها الفردي من خلال معاناة إله المحبة. والتعاطف العميق في كل حالة مؤثر حقًا، ولكنه التعاطف الذي يروق بسهولة لعاطفة الشفقة الذاتية. وعلى النقيض من ذلك فإن الإسلام متحرر –وعلى نحو مثير– من هذه الغواية. والكآبة التي رأيناها في تصوره لصلة الله بالإنسان هي الكآبة الأصيلة الحقيقية للكون نفسه» (ص88-89).

ولذا فقد كان من الطبيعي أن يكتب أحد مراجعي كتاب كوك عند صدوره:

«إن كوك يبدي عداءً وانحيازًا عظيمين تجاه محمد الرجل، وتجاه تعاليم الإسلام...وهذه هي بالتأكيد رؤية منحازة جدًا، ورؤية ملطخة بالإلحاد للإسلام»[28].

الأنموذج الثالث: محمد: سيرة للنبي لـ كارين آرمسترونغ، Karen Armstrong Muhammad: A Biography of the Prophet

وإذا كان كتاب مارتن لينغز يستند أساسًا إلى المراجع الإسلامية ويقدم صورة للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– كما تبدو في المصادر العربية دون كبير مساءلة، بل إنه يتوارى تمامًا إلى درجة عدم التقديم لعمله؛ وكان كتاب مايكل كوك يقوم على التشكيك في كل ما يتصل بهذه الشخصية، وما صدر عنها، بل ويعمد – على وجه الإجمال – إلى تجاهل المصادر الإسلامية، إلاّ ما كان من إشاراته إلى سيرة ابن إسحق التي لا يمل من مساءلتها وإثارة الشكوك التي تستهدف مصداقيتها؛ فإن ما يميز كتاب «محمد:سيرة للنبي» لكارين آرمسترونغ طبيعة التكوين الثقافي لمؤلفته التي أمضت سبعًا من سنين عمرها في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية راهبة، ثُمَّ تخلت عن حياة الأديرة عندما وجدتها لا تجسد رؤيتها الدينية الخاصة بها، ومضت بعدها إلى دراسة الأدب في جامعة أكسفورد، ثُمَّ إلى تدريسه، والانشغال بالتعليق على الشؤون الدينية، لتغدو واحدة من أبرز المعلّقين على هذه الشؤون في العالم الأنكلو–أمريكي، وتدرّس لاحقًا في كلية ليو بايك Leo Baeck لدراسة اليهودية، وتدريب الحاخامات والمدرسين، وتؤلف الكتب المعنية بالتجربة الدينية وعلاقات الأديان

السماوية فيما بينها بشكل خاص، محفوزة بما يجري في العالم المعاصر[29].

وفضلاً عن تكوين المؤلفة فإن مساءلتها للتقاليد الدينية والثقافية، ولا سيما ما اتصل منها بالعلاقات بـ«الآخر» أمر لافت للنظر في تدبّرها لسيرة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–، حيث نراها تعمد إلى بيان «أسباب عداوة الغرب للإسلام ممثلاً في شخص محمد –صلى الله عليه وسلم–»[30]، و«لتجليات تلك العداوة وأصولها، والتهم التي كيلت لمحمد وللإسلام، ثم تحولت إلى أساطير أصبحت لها مصداقية الحقائق التاريخية»[31]، وتردّها إلى أسبابها الحقيقية المتمثلة بـ«الجهل والخوف»، مبيّنة تناقضاتها واعتباطيتها.

تكتب كارين آرمسترونغ – في تقديمها – عن علاقتها برسالة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–، وعن السبب الأساسي لتأليفها لكتاب عن سيرته فتقول:

«إن للتفسير الإسلامي لعقيدة التوحيد عبقريته الخاصة به، ولديه أشياء مهمة نتعلمها منه»، ثُمَّ تضيف عن تنامي معرفتها بهذا التفسير:

«ومنذ أن استرعى الإسلام انتباهي غدوت بالتدريج واعية بذلك. وكنت حتى بضع سنوات خلت أكاد أجهل هذا الدين تمامًا. وجاءتني أول إلماعة إلى أنه تراث يمكن أن يخاطبني عندما كنت في إجازة في سمرقند. وهناك وجدت أن العمارة الإسلامية تفصح عن روحانية تُرجِّع أصداء ماضيّي الكاثوليكي. وفي عام 1984 كان عليّ أن أعدّ برنامجًا عن الصوفية أو التصوف الإسلامي، وقد أثّر فيّ –وعلى نحو خاص– تقدير الصوفيّ للأديان الأخرى، وتلك صفة لم أعثر عليها بالتأكيد في المسيحية. وتحدّى هذا كل شيء سلّمت به عن الإسلام، ورغبت في أن أعرف المزيد. وفي نهاية المطاف، وخلال دراستي للحروب الصليبية والصراع الراهن في الشرق الأوسط، اهتديت إلى حياة محمد، وإلى القرآن أو الكتاب المنزّل الذي جاء العربَ به. إنني لم أعد مؤمنة أو ممارسةً مسيحية، ولا أنتمي إلى أية ديانة رسمية؛ ولكني في الوقت نفسه الذي كنت أراجع فيه أفكاري عن الإسلام كنت أعيد النظر كذلك في التجربة الدينية ذاتها.

لقد تصور العرّافون والأنبياء في كل الأديان الكبرى رؤًى متشابهة على نحو مثير لحقيقة تجاوزية نهائية. ومهما يكن تفسيرنا لهذه التجربة الإنسانية، فإنها حقيقة من حقائق الحياة. والبوذيون ينكرون بحق أن هناك أي شيء فوق–طبيعي في هذه التجربة، فهي حالة ذهنية طبيعية بالنسبة للإنسانية؛ ولكن الأديان التوحيدية تدعو هذا «التعالي» الله.

وإني أعتقد أن محمَّدًا مرّ بهذه التجربة وأنَّه قدّم إسهامًا متميزًا وقَيِّمًا للتجربة الروحية الإنسانية. وإذا كان لنا أن ننصف جيراننا المسلمين، فإن علينا أن نقدّر هذه الحقيقة الأساسية، ولهذا قمت بكتابة هذا الكتاب»[32] (ص 13-14).

يضم كتاب آرمسترونغ مدخلاً، وعشرة فصول، فضلاً عن الخرائط، ومخططات الأنساب المتصلة بقبيلة

قريش ومحمد –صلى الله عليه وسلم–، والأسر الأخرى ذات الصلة. وثمة بالطبع ثبت بالمراجع التي استندت إليها في تأليف هذه السيرة.

ولأنها تنظر «إلى النبي من وجهة نظر شخص ذي تصورات مسبقة محددة عن الإسلام» فإنها تقدم سيرة النبي من خلال حوار مستمر وهادئ ومثير مع هذه التصورات، تسائلها وتناقشها وتختبر مقدار اتساقها وانسجامها الداخلي، لتبين في معظم الأحيان – وعلى نحو غاية في الوضوح– مقدار ما تنطوي عليه من التناقض والأهواء، والانقياد لنوازع الكراهية التي حكمت نظرة الغرب عامة إلى النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–. ولهذا نراها تبدأ كتابتها بفصل ذي عنوان موح هو «محمد العدو» (ص:21-44)، تتتبَّع فيه المعرفة الغربية عن النبي –صلى الله عليه وسلم– وتربطها على نحو بوقائع المواجهة بين الإسلام والغرب، والتي سادتها مشاعر الخوف والكراهية والعداوة على نحو غير مسبوق في التاريخ الإنساني.

لقد جعل الخوفُ من الإسلام الغربَ غير قادر على الإطلاق على أن يكون موضوعيًا أو عقلانيًا في نظرته لهذا الدين، وهذا مناقض تمامًا لما كان –ولا يزال– يزعمه عن نفسه من عقلانية وموضوعية في دراسة الآخر.

ومعنى هذا أن صورة الإسلام ونبيّه في الغرب ليست جزءًا من تاريخ الفكر الأوربي بمقدار ما هي «جزء من تاريخ المخيلة الأوربية»[33] على حد تعبير ريتشاردز سوذرن. ولذا فإن «الصورة التخيلية لماهوند في الآيات الشيطانية (لسلمان رشدي) ترجّع –وبعمق– أصداء هذه الخيالات الغربية الراسخة»؛ لأنها في الأصل تصدر عن هذه الخيالات.

يكتب سوذرن عن طبيعة الإسلام وشخصية نبيه كما تبدو في مرآة الغرب في العصور الوسطى:

«كانت الصورة التي تكونت لدى الغربيين عن طبيعة الإسلام وشخصية نبيه في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي نتاج الانتصار الأول للفرسان الصليبيين، وقد جمعت أجزاء هذه الصورة في جنوبي فرنسا؛ وأسهم في تركيبها في الغالب الفرسان العائدون، والكهنة والرهبان ممن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب. لقد كان هؤلاء يزوّدون المخيلة الأوربية أمام مواقد النار في الشتاء بطرائف عن الشرق والإسلام والنبي. ووصلت هذه الصورة الخيالية المتكونة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعد وضعها في شكل مدرسي يشجع على قبولها. وأدّى ذلك في النهاية إلى انطباع شعبي مروّع وعجيب في قدرته على البقاء، ومقاومته لكل المعلومات الصحيحة ونصف الصحيحة التي توالت فيما بعد»[34].

وهكذا احتضنت القصة الشعبية هذه الصورة التي أنتجتها «المخيلة الأوربية الغنية الشطاحة»، وجاء الشعر الشعبي الأوربي فيما بعد:

«ليردد الصورة الخيالية المتكونة عن الإسلام جيلاً بعد جيل دون أن يطرأ عليها تعديل ملحوظ. وكانت

العامة تنتظر من هذه الشخوص الشعبية –مثلما هو في الحكايات والمرويات– أن تتصرف بطريقة معينة؛ ولذلك لم يطرأ على النموذج الأول المعهود كبير تغيير يمكن أن يخلّ بالصورة المنتظرة. وهكذا بقي الإسلام وبقي نبيّه عند الغربي العادي مسجونين في الصورة الخيالية الأولى لعدة قرون. وليس سهلاً هنا تحديد الوقت الذي أدرك فيه الجميع أن صورتهم عن الإسلام والشرق طفولية تمامًا هدفها الإخافة والاستهزاء»[35].

لقد جعلت منزلة ماهوند التخييلية الغرب غير قادر على رؤية النبي –صلى الله عليه وسلم– بوصفه شخصية تاريخية، لها وجودها التاريخي الواقعي الفعلي كما هو الشأن في معالجته لنابليون، أو الاسكندر المقدوني. ولذا فإنه لجأ إلى الأسطورة ليفسر نجاح النبي –صلى الله عليه وسلم– في نشر الإسلام وإقامة دولته التي امتدت في الأزمنة اللاحقة لتشمل جلّ العالم القديم.

تكتب كارين آرمسترونغ عن لجوء الغرب إلى أسطورة ماهوند التي لفقها لـ«محمد العدوّ»، فتقول:

«وقد زعمت الأساطير في شرحها لنجاح محمد أَنَّهُ ساحر دبّر «معجزات» زائفة حتى يخدع العرب السذج، ويدمّر الكنيسة في إفريقية والشرق الأوسط. وتتحدث واحدة من الحكايات عن ثور أبيض أرهب الناس، وظهر –آخر الأمر–، والقرآن وهو الكتاب المنزّل الذي جاء به محمدُ العربَ يتهادى بين قرنيه على نحو معجز. وقيل: إن محمدًا قد درّب حمامة على التقاط حبات بازلاء من أذنيه حتى يبدو وكأن روح القدس يهمس فيهما. وقد فُسِّرت تجاربه الصوفية بالزعم بأنه كان مصابًا بالصرع، والذي كان يفضي – في ذلك الوقت – إلى القول بأنه رجل مسكون بالجن. وجرى الحديث عن حياته الجنسية، ونسب إليه كل شذوذ معروف لدى الرجال، وقيل: إنه شدّ الناس إلى دينه بتشجيعهم على الانقياد إلى أحطّ غرائزهم. ولم يكن هناك أي شيء صادق في مزاعم محمد، فهو دجّال عامد خدع كل شعبه تقريبًا» (ص 26-27).

وبمقدار ما تعكس صورة النبي –صلى الله عليه وسلم– القاتمة هذه كراهية الغرب له، فإنها في الوقت نفسه تفصح عن الازدواج في نفسية الغرب «التي ترى "الإسلام" بوصفه صورة لكل شيء فيها لاتستطيع أن تستسيغه» (ص 29).

ولذا فإن على الغرب أن يواجه هذه الصورة في نفسه، ويتبين حوافزها حتى يستطيع أن يكسب مجددًا ثقة العالم الإسلامي. إن عليه أن يتخلى عن كراهيته المتأصّلة للإسلام، وعندها يدرك حقيقة الصورة التي يلفّقها له في كل عصر.

تعبيرًا عن هذه الكراهية تضيف آرمسترونغ:

«إننا ننتج باستمرار رواسم جديدة للتعبير عن كراهيتنا، التي يبدو أنها متأصلة للإسلام. فقد كنا في السبعينات مسكونين بصورة شيخ النفط الغني غنًى فاحشًا؛ وفي الثمانينات بصورة آية الله المتعصب؛ ومنذ مسألة سلمان رشدي أصبح الإسلام دينًا يهدر دم الإبداع والحرية الفنية» (ص43).

ولكن أيًّا من هذه الصور «لا يعكس الحقيقة الأكثر تعقيدًا على نحو لا نهائي» (ص43).

إن قسطًا من «المشكلة الغربية هي أن محمدًا قد نظر إليه على أنه نقيض للروح الدينية، وعدو للحضارة المهذبة. وربما كان علينا أن نحاول بدلاً عن ذلك أن ننظر إليه على أَنَّهُ رجل روح، استطاع أن يجلب السلام والحضارة لقومه» (ص44).

وهكذا تمضي آرمسترونغ لتتناول سيرة النبي في الفصول التالية، وتقدمها تقديمًا تاريخيًا يسوده الحوار والنقاش الهادئ بين صورتين للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم–:

– الصورة التي تحكم المخيّلة الغربية والتي تفصح عن صانعها أكثر مما تفصح عن موضوعها.

– والصورة التي تكشف عنها المصادر والروايات التاريخية الموثوقة التي تقاربها المؤلفة مقاربة مقارنة؛ وذلك بغرض الوصول إلى ما تراه من حقيقة عن هذه الشخصية العظيمة.

وبمقدار محاولة آرمسترونغ مساءلة الصورة الغربية والكشف عما تنطوي عليه من تناقض وأهواء ونزعات وكراهية ومواقف متكافئة الضدين في أكثر الأحيان؛ فإنها تلجأ –وربما إرضاءً لأصحاب هذه الصورة– إلى تقديم رواية أكثر قبولاً لديهم، على الرغم من بعدها عن حقيقة التصور الإسلامي. ويبدو أن انشغالها بالتجربة الدينية للنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– قد طغى على كل شيء في تفكيرها فغدت تحاول تفسير هذه التجربة وشرحها لنفسها أولاً قبل أن تشرحها للآخرين. وبسبب تكوينها الثقافي فَإِنَّهَا تعمد باستمرار إلى المقارنة بين الموقف الغربي من اليهود والموقف الغربي من المسلمين والإسلام. وفي ذلك ما فيه من فقدان لحس النسبة في النظر إلى الأمور. فليس ثمة مجال للمقارنة بين المسلمين واليهود في علاقاتهم بالغرب، أو في إسهامهم الحضاري، أو في مجرد حجم مجتمعاتهم، وطبيعة ما سادها من قيم اجتماعية وروحية ولا سيما ما اتصل بعلاقاتهم بـ«الآخر»، حيث اتسم الإسلام عامة بروح التسامح واللين والرفق بأهل الكتاب بشكل خاص، وهو أمر تؤكده المؤلفة في مختلف فصول الكتاب.

وعلى أي حال فإن تقديم بعض الأمثلة من معالجة المؤلفة لبعض المسائل الشائكة والشائقة في آن معًا يوضح ما تقدم. ففي معرض مناقشة كارين آرمسترونغ لرحلة الإسراء والمعراج تشير بوضوح إلى أن بعض المسلمين يؤكدون «أن محمدًا قد قام بالرحلة إلى عرش الله بالجسم»، ولكنها لا تلبث أن تضيف مباشرة: أن ابن إسحق يستشهد بحديث مروي عن عائشة يكشف بوضوح «أن الإسراء والمعراج كانا مجرد تجربتين روحانيتين» (ص 140). وتمضي بعدها لتفسير هذه التجربة الروحية من خلال مقارنتها بتجارب روحية من التقاليد الدينية الأخرى كالبوذية واليهودية، واستنادًا إلى بعض معطيات التحليل النفسي. (ص 140–141).

وفي مناقشتها لتعدد زوجات النبي تسعى آرمسترونغ إلى مناقشة المسألة في سياقاتها التشريعية والاجتماعية

والسياسية، وتنفي ما يزعمه نقاد النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– من أَنَّهَا ممارسة تنطلق من شوفينية ذكورية صرفة. ذلك أنها في رأيها تشريع اجتماعي (ص190)، ولاسيما بعد غزوة أحد التي كان لا بد أن يتلوها تدبير يكفل الاستقرار الاجتماعي والمادي للأسر التي نكبت بفقد سيدها. وهي كذلك ضرورة سياسية أحيانًا وتعزيز لصلات النبي بالقبائل العربية المختلفة كما هو الشأن في زواجه من زينب بنت خزيمة أرملة عبيدة بن الحارث شهيد بدر، الذي أريد له أن يعزّز صلة النبي بقبيلة بني عامر، ومن أم سلمة لاحقًا بغرض توطيد علاقاته بمخزوم؛ وفضلاً عما تقدم فإن هذه الممارسة – في بعض الأحيان – تأكيد لبطلان صلات التبني في الإسلام كما في زواجه من زينب بنت جحش التي طلقها زيد.

ولعل أفضل ما يبين عن موقف الباحثة بصدق ما تختم به كتابها من رأي في العلاقة بين الإسلام والغرب، تكتب كارين آرمسترونغ:

«والواقع أن الإسلام والغرب يشتركان في تراث عام. وقد تبيّن المسلمون ذلك منذ زمن النبي محمد، ولكن الغرب لا يستطيع قبول ذلك. وقد بدأ بعض المسلمين اليوم بالتحوّل ضد ثقافات أهل الكتاب التي أذلّتهم واحتقرتهم حتى أنهم بدؤوا بأسلمة كراهيتهم الجديدة. وغدت شخصية النبي المحبوب مركزية في واحد من آخر الصدامات بين الإسلام والغرب في أثناء مسألة سلمان رشدي. وإذا كان على المسلمين أن يفهموا تقاليدنا ومؤسساتنا الغربية على نحو أكثر دقة، فإن علينا في الغرب أن نخلِّص أنفسنا من بعض تحاملنا القديم. وربما كانت شخصية النبي أحد المواضع التي يمكن البدء بها، وهو الرجل المركّب والمتوقد العاطفة الذي قام أحيانًا بأشياء يصعب علينا قبولها. والذي كان ذا عبقرية تنتمي إلى نظام بعيد الأغوار، وأسس ديانة وتقليدًا ثقافيًا لم يقوما على السيف، على الرغم من الأسطورة الغربية، والتي يدل اسمها «الإسلام»على السلام والتصالح» (ص 266).

2– صفوة القول

وربما كان على المرء أن يشير في خاتمة دراسته لصورة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– في الكتابات الأنكلو–أمريكية إلى جملة من الأمور التي يحسن بدارسي السيرة النبوية ومؤلفيها أن يضعوها في أذهانهم عند تدبر موضوعهم الجليل، الشائك، والخطير في آن معًا لما ينطوي عليه من تضمنات ليس للمسلمين فقط، وليس لغيرهم وحسب، وإنما للعلاقات الإنسانية بين الفريقين كذلك.

1– وأول هذه الأمور أن النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– إنسان ينتمي إلى البشر، وليس إلى أي صنف آخر من المخلوقات العليا، وأنه ليس على أية صفات «فوق طبيعية»«supernatural»، أو«فوق إنسانية» «superhuman» إلاَّ بمقدار كون هذه الصفات جزءًا لا يتجزأ من المعجزات المؤيدة لنبوته، والتي أرادها الله دلائل للناس كافة على هذه النبوة، تؤكد مصداقيتها ومصداقية صاحبها. ولذلك فإن من

الأهمية بمكان أن يدرس بوصفه إنسانًا كلاً متكاملاً، وأن ينظر إلى ما صدر عنه من قول وفعل وصفة وتقرير (أي مجموع سنّته) على أنه يشكّل وحدة منسجمة تنبع من وحدة المصدر -أي النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- نفسه- مثلما تستجيب لوحدة العالم الذي يحيط بهذا المصدر.

ومعنى هذا أن أي مظهر من مظاهر السلوك النبوي، أو أي قول، أو فعل، أو صفة، أو تقرير يتصل بأي وجه من وجوه الحياة الإنسانية، وعلى أي مستوى من المستويات، ينبغي أن يُدرس، ويُفسر، ويتدبّر، من خلال علاقاته المعقدة مع سائر الكل ومكوناته المختلفة.

لقد كان محمد -صلى الله عليه وسلم- الابن، والحفيد، وابن الأخ، والزوج، والأب، والسيد المقدَّم في قومه، والوكيل الثقة الأمين قبل بعثته. وكان بعد البعثة كل ذلك مضافًا إليه النبي، والزعيم السياسي، والقائد العسكري، والمفاوض، والمفسر لتشريع الله، والمعلِّم، والحكم، وحامل رسالة سماوية للإنسانية كافة، مثلما كان محقق أهداف ومطامح دنيوية تجسد قيم هذه الرسالة في الحق والعدل والخير والمساواة.

ومن الضروري أن يدرس كل ما يتصل به من خلال جملة الوظائف الدينية والدنيوية التي نهض بها في مجتمعه الذي نشأ وترعرع ونما فيه وتطّور إلى أن بلغ به ما بلغ من وحدة وقوة وتطلعات؛ لأن أية دراسة جزئية لن تكون مجدية في الفهم الحق لهذه الشخصية الفذة الرائدة في تجسيدها لتطلعات الإنسان نحو مستقبل أفضل.

2- وثاني هذه الأمور أن شخصية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- شخصية عالمية كونية إنسانية بمقدار كونها شخصية عربية إسلامية. لقد بعث -صلى الله عليه وسلم- رحمة للعالمين. وإذا ما نُظر إليه بأي منظور، وقيس بأي مقياس، وقدِّر بأي معيار؛ فَإِنَّهُ يبرز مخلِّفًا وراءه الكثيرين من نظرائه على أي مستوى من المستويات، وربما بمسافات شاسعة.

ولذا فإن دراسته وتدبر وجوه سيرته وشخصيته مسائل لا يمكن أن تقتصر على المسلمين وحدهم، بل ينبغي أن يسهم بها كل من يمتلك المعرفة بصاحب هذه الشخصية أو من تتيسر له مصادر دراستها. ومعنى هذا أن على الغربيين أن ينظروا فيما يكتبه الباحثون العرب والمسلمون عامة عن النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- مثلما أن على هؤلاء الأخيرين أن ينظروا فيما يكتبه الغربيون ويأخذونه بالحسبان، وذلك بدلاً من هدر طاقات كل فريق وقدراته فيما لا يغني فهمنا لصاحب هذه الشخصية.

ولعل المرء يطمح إلى أكثر من هذا، فيرغب في أن يرى مسألة تدبّر شخصية النبي وسيرته مسعى ينهض به الباحثون من شرق العالم وغربه، وشماله وجنوبه؛ وذلك بغرض فهم التجربة الغنية لصاحب هذه السيرة في وجوهها الدينية، والسياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، والفنية، وتبيّن دورها الفاعل في المجتمعات الإسلامية المختلفة قديمًا وحديثًا.

ولربما لا يبالغ المرء إن زعم أن شراكة معرفية من هذا النوع الذي ينصرف إلى دراسة حياة رجل عظيم كالنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– ستقود في نهاية المطاف إلى الارتقاء بمستوى العلاقات الإنسانية بين الشرق والغرب؛ وذلك بعد إزالة الجهل بـ«الآخر»، وما ينتج عنه من مخاوف وأهواء ونزعات عدوانية ورفض من جهة، وسعي من جهة أخرى إلى تدجينه واحتوائه، والتحكم بمقدراته وتحديد مصيره. وعندها يتبين للغرب أن هذه الشخصية تمثل أسمى القيم الإنسانية النبيلة وتجسدها، وأن أتباع رسالة الإسلام الذين يتخذون من حامل هذه الرسالة الأسوة الحسنة أبعد ما يكونون عن الإرهاب والتزمت والتعصب وكراهية الغرب، مِمَّا بات يحرص على نشره دعاة المواجهة من الغربيين في السنوات الأخيرة.

3– وثالث هذه الأمور هي أن معظم الكتابات الغربية التي تناولت شخصية النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– أو حياته وما يتصل بها ملوّثة بفيروس مناخ المواجهة بين الشرق والغرب، وبالتالي فإنها تنتمي إلى نظام من المعرفة محكوم بعلاقات القوة والمصالح الدنيوية التي كثيرًا ما تتخذ الدين مظلة أيديولوجية لها، تغطيها وتسوغ عقابيل استخدامها ذريعة لتدجين الآخر واحتوائه والسيطرة عليه وتقرير مصيره. ومن الحيوي لهذه المعرفة إذا ما أريد لها أن تسهم في الارتقاء بمستواها النوعي، وفي إغناء فهمنا لموضوعها، وفي المشاركة في تعزيز التفاهم بين الأمم والشعوب؛ أن تطهّر نفسها وبشتى الوسائل من فيروس القوة والمصالح الدنيوية والنزعات الأيديولوجية المختلفة التي تحفزها. وعندها يصبح الوصول إلى الحقيقة هو الهدف الأسمى للمعرفة التي ينبغي أن تتخذ سبيلاً لنشر المحبة والسلام بين الأمم والشعوب، وليس لتأجيج نار العداوة والبغضاء والكراهية التي تستعر هذه الأيام في بعض دوائر الغرب تجاه ما يسمى بخطر الإسلام.

****

الهوامش

*) باحث وناقد من الجمهورية العربية السورية.

1. انظر:

Salman Rushdie, The Satanic Verses (The Consortium, Inc., Dover, Delaware,1992)

2. انظر: The Rushdie File, Edited by Lisa Appignanesi and Sara Maitland (Fourth Estate, London, 1989)

3. انظر: إشارة آن ماري شيمل لهذه المفارقة في:

Annemarie Schimmel, And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (The University of

North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1985), pp. 5 and 263-4.

4. انظر: Karen Armstrong, Muhammad: A Biography of the Prophet (Harper San Francisco, New York, 1992) p.26.

5. انظر:
Muhammad Manazir Ahsan, "Forward" in" : Jabal Muhammad Buaben, Images of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt (The Islamic Foundation, Leicester, 1996) p. xiv.

6. انظر: كتاب آن ماري شيمل المشار إليه في الحاشية رقم(3) وكذلك كتاب
Kamal Abdel_Malek, Muhammad in the Modern Egyptian Popular Ballad (E.J. Brill, Leiden, 1995)

7. انظر: Muhammad Manzir Ahsan, Ibid, pp.xiv_xv

8. انظر:
D. S. Margoliouth, Mohammad and the Rise of Islam (The Knickerbocker, New York and London,1905)

9. انظر: Th. Menzel, The Life and Religion of Mohammad, the Prophet of Arabia (Sands and Company, London, 1912)

10. انظر: Edward Sell, The Life of Mohammad (The Christian Literature Society, for India, 1913)

11. انظر: G.M.Draycott, Mohamet_The Founder of Islam(1915)

12. انظر: Theodora Barton, Talks on Mohammed and His Followers (Edinburgh House Press, London, 1932)

13. انظر:
M. Watt, Muhammad at Mecca (Clarendon Press, Oxford, 1953) Muhammad at Medina (Oxford University Press, 1956)

14. انظر:
Alfred Guillaum, The Life of Muhammad-Translation of Ibm Ishaq`s Sirat Rasul Allah Oxford University Press, Oxford, 1955)

15. انظر:

Michael Edwarde, The Life of Muhammad, Apostle of Alla (The Folio Society, London, 1964)

16. انظر:

E. R. Pike, Mohammad-Prophet and the Religion of Islam (Weidenfeld and Nicolson, London,1968)

17. انظر:

John Bagot Glubb, The Life and Times of Muhammad (Hodder and Stoughton, London,1970)

18. انظر:

Michael Cook, Muhammad (Oxford University Press,Oxford,1983)

19. انظر:

Martin Lings, Muhammad:his life based on the earliest sources (Inner Traditions, Rochester,Vermont,1983)

20. انظر:

Karen Armstrong, Muhammad:A Biography of the Prophet (Harper-Collins Publishers, New York, 1992)

21. انظر: كارين آرمسترونغ، سيرة النبي محمد، ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني (كتاب سطور(1)، القاهرة، 1998)

22. من أجل مزيد من التفاصيل عن هذه الكتب المترجمة إلى الإنكليزية، أو المؤلفة بها، وتلك التي تضم فصولاً عن النبي مُحَمَّد (ص)، والمقالات التي تضمها بطون الدوريات، والرسائل الجامعية انظر الفصل الرابع والبيبليوغرافيا من كتاب:

Jabal Muhammad Buaben, Ibid,, pp.131-167 and pp. 339-383.

23. انظر: Karen Armstrong, Ibid, p. 14.

24. انظر:

Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge University Press, Cambridge, 1977)

25. انظر: المرجع السابق، ص(viii).

26. انظر: عبد النبي اصطيف، "نحن والاستشراق: ملاحظات نحو مواجهة إيجابية "، المستقبل العربي (بيروت)، العدد (56)، 1983/10، ص(33-34).

27. تشير جميع الأرقام الواردة بين قوسين في متن الدراسة إلى صفحات الكتاب المناقش.

28. انظر:

A. W. Boase, Muslim World Book Review, vol. 4, no. 3 (1984), pp. 6-7. Cited in Buaben, Ibid, p. 154.

29. من كتب كارين آرمسترونغ العديدة يمكن للمرء أن يشير إلى:

المسيحي الأول: تأثير القديس بول في المسيحية.

ألسنة النار: مختارات من التجربة الدينية والشعرية.

الإنجيل تبعاً للمرأة: خلق المسيحية لحرب الجنس في الغرب.

الحرب المقدسة: الحروب الصليبية وتأثيرها في عالم اليوم.

التصوف الإنكليزي في القرن الرابع عشر.

تاريخ للإله: 4000 سنة من مسعى اليهودية، المسيحية والإسلام.

تاريخ للقدس: مدينة واحدة وثلاثة أديان. (وقد ترجم إلى العربية في كتاب سطور).

30. انظر: د. فاطمة نصر ود. محمد عناني "محمد هذا الإنسان"، في كارين آرمسترونغ، المرجع السابق، ص(7).

31. انظر: المرجع السابق، ص(5).

32. انظر: تشير جميع الأرقام الواردة بين قوسين في متن الدراسة إلى صفحات الكتاب المناقش.

33. انظر: ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد (كتاب الفكر العربي 7، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1984) ص(66).

34. انظر: المرجع السابق، ص(64-65).

35. انظر: المرجع السابق، ص(65).

مدخل إلى الخطاب الجديد
حول الإسلام في ألمانيا

إبراهيم أبو هشهش*

مقدمة:

بعد أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001 تدفق الجمهور الألماني بشكل لم يسبق له مثيل على دور بيع الكتب في المدن الألمانية المختلفة لشراء كتب حول الإسلام والأديان والثقافات الأخرى (غير الأوروبية).

وكان الطلب الأكبر يتركز على كتاب «صراع الحضارات» «لصموئيل هاتنغتون» (Samuel Hutington)، وعلى نسخ من القرآن الكريم بالترجمة الألمانية. وعلى كتاب تنبؤات نوستراداموس (Nostradamus).

وكما يشير أحد التقارير[1] عن حالة السوق في ألمانيا، كان واحد من كل ثلاثة زبائن في دور بيع الكتب في مدينة ديوسبورغ (Duisburg) يسأل عن كتب حول الإسلام. واضطرت إحدى دور بيع الكتب في مدينة هانوفر (Hannover) لتخصيص زاوية خاصة بالكتب المتعلقة بالإسلام، وحالما فرغ من ترتيب الكتب المعنية اختفت مباشرة في أيدي الزبائن. أما كتاب «صراع الحضارات» لهاتنغتون فقد كان الإقبال عليه مثلما على النقانق الساخنة، حسب تعبير إحدى البائعات.

وفي دار تاليا لبيع الكتب في مدينة هامبورغ (Hamburg) كان الإقبال على النسخ المترجمة للقرآن كبيرًا لدرجة أن جميعها قد نفد، بل إن النسخ ثنائية اللغة (عربي – ألماني) قد نفدت أيضًا.

وفي دار نشر هاينه (Heyne Verlag) في ميونيخ جرت التحضيرات فورًا بناء على الطلب المتزايد؛ لإصدار ترجمة القرآن الكريم على شكل طبعة جيب، وهذا الأمر يجري فقط على الكتب التي توزع عشرات الآلاف من النسخ، في حين كانت جميع طبعات ترجمات القرآن إلى الألمانية طبعات مجلّدة محدودة الأعداد نسبيًا.

وازداد الطلب من دار نشر كتاب الجيب الألماني (Verlag-d tv) على كتاب «نَفَس الله» (Der Atem Allahs) لبرنارد لويس (Bernard Lewis).

وفي المدن الألمانية الشرقية تزايد الطلب على الكتب المتخصصة بالإسلام، وعلل المتخصصون بسوق الكتب في ألمانيا ذلك، بأن الجمهور يريد أن يستكمل معلوماته حول الإسلام والثقافات الأخرى، ويعمقها، كون البرامج التلفزيونية لا تقدم سوى معلومات سريعة مبتورة لا تشفي غليلاً حول ذلك.

وفي جنوب ألمانيا كان الطلب أكثر تخصصًا، ففي الدار الجامعية لبيع الكتب في مدينة كارلسروه (Karlsruhe) تركز الطلب على كتب بسام الطيبي أستاذ الدراسات السياسية والإسلامية المعاصرة في جامعة غوتنغن. وفي مدينة توبنغن الجامعية كان الطلب يتمحور على كتاب هارالد موللر (H. Mueller) «تعايش الحضارات» (Das Zusammenleban der Kulturen) المضاد لكتاب صموئيل هاتنغتون سالف الذكر.

وبشكل عام فإن الطلب حول كتب «خبيري شؤون الإسلام والشرق الأوسط» بيتر شول – لاتور (Lator-Peter Scholl)، وجيرهارد كونسلمان (Gerhard Konzelmann) قد ضرب أرقامًا قياسية في جميع أرجاء ألمانيا في هذه الفترة. مثلما تزايد الطلب بشكل عام على كتب متخصصة بشؤون الإرهاب[2].

إن هذه الأجواء التي تبعت هجمات 11/ أيلول في نيويورك شبيهة إلى حد كبير بتلك التي رافقت احتلال العراق للكويت عام 1990، وما تبعها من حشود عسكرية وتعبئة سياسية وإعلامية، من حيث تزايد الاهتمام بالإسلام في ألمانيا على مستويات مختلفة.

وبين هذين التاريخين ظهرت عشرات –إن لم نقل مئات– الكتب والدراسات حول الإسلام، باللغة الألمانية أو مترجمة إليها؛ إضافة إلى انعقاد مؤتمرات ومناقشات عديدة، وصدور أعداد خاصة عن الإسلام من المجلات، أو من مراكز الأبحاث والدراسات السياسية.

وبطبيعة الحال، فإن هذه الورقة لا تهدف، بل لا يمكنها أيضًا أن تتبعّ كل ما كتب عن الإسلام في ألمانيا في العقد الأخير؛ بل تهدف أساسًا إلى الوقوف على الاتجاهات البارزة في هذا الخطاب الجديد عن الإسلام في ألمانيا، ومن أجل ذلك ابتدأت بتمهيد سريع يقف عند أبرز نقاط التماس في العلاقة بين ألمانيا والإسلام منذ بدايات الإسلام حتى وقتنا الراهن، مع التركيز – بشكل أساسي – على المواقف التي برزت فيها صورة الإسلام عدّوا، و محاولة النشاط الإعلامي المعاصر إحياءها –كما سنرى.

ألمانيا والإسلام:

قد لا تختلف صورة الإسلام في ألمانيا عنها في بقية الأقطار الغربية عامة، والأوروبية منها على وجه الخصوص، ولكنها مع ذلك، تمتلك بعض الخصوصية التي قد تميزها عن بقية تلك البلدان، نظرًا للعلاقة الخاصة التي ربطت ألمانيا بالعالم الإسلامي (الدولة العثمانية) في نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من جهة، ولطبيعة الاستشراق الألماني الذي نشأ في أروقة الجامعات وفي خضم حركة التنوير (Aufklaehrung) والحركة الرومانتيكية من جهة ثانية، ولوجود جالية إسلامية كبيرة على الأرض الألمانية يبلغ تعدادها من ثلاثة إلى أربعة ملايين نسمة يعود تاريخ وجودها على الأرض الألمانية إلى ما يزيد

على مئة وسبعين عامًا؛ ولكن الأعداد الكبرى منها جاءت إلى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية وخاصة في الستينات[3].

وقد يكون للمواجهة التي اتخذت أشكالاً مختلفة بين أوروبا «المسيحية» من جهة والعالم الإسلامي من جهة أخرى أثر في تشكيل الهوية الأوروبية ذاتها [4]، وصورة الإسلام مقابل هذه الهوية؛ لأن صورة الذات تحتاج دائمًا إلى آخر حتى تتبلّر، أو يتم الإحساس بها أصلاً.

لاحظ غيرنوت روتر (G. Rotter)[5] أن الصورة التي تقدمها كتب التاريخ المدرسية في ألمانيا للإسلام تتقلص إلى حدود ثلاثة حوادث حربية رئيسة، جرى عندها التماس بين العالم الغربي المسيحي، والعالم الإسلامي:

– معركة بلاط الشهداء أو ما يسمى (Toars und Poitiers) 732 م التي «أنقذ» فيها كارل مارتل (Karl Matell) الغرب من التحول إلى الإسلام.

– الحملات الصليبية التي لم تعد الآن تمجد في ألمانيا باعتبارها بطولات مسيحية، ولكن على الرغم من ذلك، فإن خسارة القدس وطرد الفرسان الصليبيين من الشرق الأوسط لا يقع في النفوس موقعًا حسنًا.

– وصول الأتراك المسلمين إلى البلقان ووقوفهم على حدود فيينا، ومن أجل ذلك، فإن الأمير أويغن (Prinz Eugen) المشهور بلقب «الفارس النبيل» (Der edle Ritter) يبرز باعتباره منقذًا جديدًا للعالم الغربي وللمسيحية، ويجري تمجيده؛ لأنه لقن الأتراك درسًا وجعلهم يعرفون حدودهم في البلقان.

وعبر علاقة الصدام «العسكرية» هذه تكرست في الذهن الغربي صورة أسطورية للإسلام بوصفه «دين السيف والنار»، وامتدت هذه الصورة الأسطورية عبر أوروبا حاملة في ثناياها تكوينات خيالية عن محمد – صلى الله عليه وسلم– بوصفه غولاً يمثل القسوة الشيطانية، ومدعمّة بقصص أسطورية تروى عن بطش المسلمين بالحجّاج المسيحيين وتقطيع أوصالهم وانتزاع أحشائهم وهم أحياء. وأصبح كل ذلك جزءًا من مكونات صورة الإسلام عدوًّا (Feindbild) منذ العصور الوسطى[6].

وهذه الصورة النمطية للإسلام يجري إحياؤها في بعض الدوائر السياسية والإعلامية الغربية –كما سنرى–، وما يزال بعض الكتاب يستمدون منها بشكل أو بآخر ما يثير الفزع من الإسلام في أوساط الجمهور الغربي.

وبعد سقوط عكا الحصن الصليبي الأخير في الشرق عام 1291 م، وعلى خلفية التصادم داخل أوروبا المسيحية اللاتينية نفسها اختفى العرب والمسلمون من دائرة الاهتمام الغربي. وقد ارتكزت النهضة الأوروبية بتيارها الإنساني على الإرث الكلاسيكي، متجاهلة باحتقار ما جاء من حقب وأحداث بين تلك العصور الكلاسيكية وعصر النهضة[7]، على الرغم من أن النهضة لم تستند فقط على الإرث الكلاسيكي بشقيه

اليوناني واللاتيني بل كذلك على إنجازات العرب والمسلمين العلمية في العصور الوسطى التي تسربت إلى أوروبا عبر إسبانيا وصقلية وغيرهما[8].

ثم جاء عصر التنوير (Aufklaehrung) بروحه المتسامحة من جهة، وبحماسة الحركة الرومانتيكية من جهة أخرى، ونهوض الاستشراق بشكل بطيء من جهة ثالثة [9]، حيث جرى تجاوز الصورة النمطية للإسلام عدوًّا، وأسهم مفكرون عظام في تجاوز تلك الصورة وتقديم بديل ينظر إلى الإسلام والعرب بطريقة إيجابية متسامحة، وعلى رأس هؤلاء: غوته[10] (Goethe) (1832-1849) بإعجابه الظاهر بالنبي محمد -صلى الله عليه وسلم- وأشعاره الكثيرة التي ضمها ديوانه «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» (Oestlischer Divan-West). و إفرايم ليسنغ (Lessing) (1729 - 1781) الذي دعا إلى التسامح والتعايش بين الأديان، وخاصة في عمله الشهير «ناتان الحكيم». والمستشرق والشاعر الرومانتيكي فريدريش روكيرت (F. Rueckert) (1788 - 1866) الذي ترجم جزءًا هامًّا من التراث العربي والإسلامي إلى الألمانية، مثل ترجمة حماسة أبي تمام شعرًا بالألمانية، وترجمة أجزاء كبيرة من القرآن الكريم، إضافة إلى مقامات الحريري، وشاهنامة الفردوسي وغيرها[11].

ولكن صورة الإسلام في ذلك الوقت - فيما يسمى اليوم بالرأي العام (Oeffentliche Meinung) - ظلّت إلى حد كبير غير متأثرة بروح التنويرين، بل كان ذلك الرأي العام يستمد نظرته إلى الإسلام مِمَّا كان يقدمه الكاتب الألماني الشعبي كارل ماي (Karl May) الذي صنع صورة متخيلة للشرق لدى أجيال متتالية من الألمان، ما تزال فاعلة -إلى حدّ ما وخاصة بين الأطفال - إلى يومنا هذا، من خلال كتبه الكثيرة التي تواصل دار نشر خاصة باسمه في مدينة بامبرغ (Bamberg) نشرها، ثم ما أخذ عنها من أفلام.

وعلى الرغم من أن كارل ماي لم يزر الشرق ولا يعرف العربية، فَإِنَّهُ كان يقدم في أعماله قصصًا مثيرة فيها شخصيات بارعة وذكية ومتفوقة، سرعان ما تتغلب على منافساتها الغبية عديمة الحيلة في الجانب الشرقي.

وحسب روتر (Rotter) فإن أعمال كارل ماي هذه كانت إعلانًا عن التفوق الغربي الذي توّج بغزو نابليون لمصر (1797) الذي كان في عيون الغرب نصرًا للتفوق الغربي المسيحي على التخلف الشرقي[12].

وفي عهود الكولونيالية والانتداب انخفضت صورة الإسلام عدوًّا على أساس من التفوق العسكري والتكنولوجي الغربي وعدم شعور الغرب بأنه مهدد من قبل الإسلام.

ولكن صورة العدو المرتبطة بالإسلام عادت في العقود الأخيرة نتيجة عدد من العوامل، وأبرزها:

– استقلال دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وحصولها على تسليح قوي نسبيًا من الدول الغربية، ومن دول المعسكر الشرقي سابقا؛ أشعر الغرب بوجود تهديد على تخومه، والكلمة العنوان التي تلخص هذا التهديد هي «قنبلة ذرية إسلامية».

– تدفق عدد كبير من العمال الوافدين من تركيا ومن دول شمال إفريقيا، وازدياد عدد طالبي اللجوء السياسي من البلاد العربية والإسلامية؛ أثار في ألمانيا المشاعر المعادية للغرباء (Fremdenfeindlichkeit) الذي يتطور إلى كراهية الغرباء (Fremdenhass)، و يكاد أن يكون ذلك عداء للمسلمين بشكل عام لما يمثلونه من ثقافة غريبة، وتقاليد مغايرة للتقاليد الغربية الأوروبية. والعنوان الذي يمثل ذلك هو غطاء رأس المرأة المسلمة (Kopftuch).

– التوترات الاجتماعية والاقتصادية، وإخفاق الأيديولوجيا المستمدة من الغرب كالقومية والاشتراكية، قادت في بعض مجتمعات الشرق الأوسط إلى مثال أو رمز إسلامي على مبدأ رد الفعل، وقد ظهر ذلك في نظر الغرب باعتباره تهديدًا إسلاميًّا. والعنوان الذي يمثل ذلك هو مصطلح الأصولية (Fundamentalismus) أو الإسلاميون الأصوليون (Fundamentalistische islamisten).

– انهيار المعسكر الاشتراكي وانحلال أداته العسكرية (حلف وارسو) الذي كان حتى سنة 1989 يشكل الشيطان الأكبر، والخطر الأحمر؛ ولكن سرعان ما قدّم الغرب ممثلاً في بعض من دوائره الإعلامية والسياسية والعسكرية الإسلام باعتباره صورة العدو البديلة الجاهزة منذ ألف عام، ومن السهل إعادة إحيائها لتحل محل العدو الشيوعي. وقد تحمّس لذلك عدد من الكتاب والإعلاميين والسياسيين وخاصة في دوائر حلف الناتو الذين خشوا أن يفقد حلفهم مشروعية وجوده ومبرراتها بغياب السبب الذي دعا إلى إنشائه أصلاً، فكان فرحهم بغزو العراق للكويت (آب /1990) غامرًا جدًا على اعتبار أَنَّهُ قدم لهم بما يشبه المعجزة حلاً سريعًا غير متوقع متمثلاً في عدو قديم/جديد، في وقت أمست فيه الحاجة إلى عدو بديل في أقصى درجاتها، حسب المبدأ القائل: «لي عدو، إذن أنا موجود» (Ich habe einen Feind، also bin ich).

هذا على الرغم من أن هذه الدوائر نفسها التي باتت ترى في الإسلام تهديدًا جديدًا يحلّ محل التهديد الشيوعي؛ كانت حتى وقت قريب ترى في تحالفها مع القوى الإسلامية المحافظة، وعلى رأسها حركة المجاهدين في أفغانستان، وسواها من الحركات الإسلامية حليفًا لها ضد العدو الشيوعي «المشترك»[13].

وباختصار ف «إن التصور المتعلق بالإسلام عدوًّا على وجه العموم متأصل بشكل عميق في ذهن المواطنين في الاتحاد الألماني، وفي رأيهم العام. فهناك خوف، جارف، لا عقلاني من الإسلام، ومن العرب؛ في الوقت الذي لا يفرق فيه المواطن الألماني العادي بين العرب والأتراك والفرس وسواهم من المجموعات الإثنية الكثيرة،

فهم في نظره عرب باختصار. إنَّهُ الخوف من الثقافة المغايرة ومن فقر العالم الثالث، وهذا كله مرتبط بمشاعر من العنصرية وكراهية الأغراب يكوّن مزيجًا ثقيلاً. و هذه المخاوف حاضرة في السياسة الداخلية حتى عندما لا تعبّر عن نفسها علانية في أغلب الأحوال، وحتى أيضًا في وجود تيارات معاكسة هامة. وفي السياسة الخارجية فإن صورة العدوّ المرتبطة بالإسلام تظلّ خفيّة، ولكنها حاضرة تحت السطح، ويجري تفعيلها فقط في أوقات استثنائية، من أجل أهداف سياسية خارجية»[14].

ويمكن القول على وجه الإجمال السريع: إن مكونات صورة الإسلام عدوًّا تتعلق بأمور كبيرة أبرزها: وضع المرأة في الإسلام وفي الثقافة العربية، وما يشف عن ذلك خارجيًا مثل غطاء الرأس[15] وتعدد الزوجات، وقمع الرجل المسلم للمرأة، والمرأة المسلمة التي يضربها زوجها.. إلخ.

ويقول الصحفي الألماني غوستاف سايبت (Gustaf Seibt) من جريدة «زود دوتيشه تسايتونغ»:

«إن الفرق الأكثر وضوحًا وجلاء بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية هو وضع المرأة؛ لأن اضطهادها هو أكثر ما يجعل أشكال الحياة الإسلامية غير مقبولة بالنسبة إلى الغرب. والجماهير التي ترفع قبضاتها وتصرخ وتحرق الدمى تتألف من الرجال. من تربية الحقد الدينية إلى العجز عن تحمل التباين، ومن وعي الذات الجماعي ككثير من الرجال المسلمين إلى الاستعداد للانتحار الديني؛ فإن كل السمات التي تدع الإسلام يبدو اليوم هدّاما، وغير منتج تشير إلى الفصل القسري بين الرجال والنساء»[16].

ومن مكونات هذه الصورة أيضًا ما يمثله الإسلام في ذهن المواطن الألماني من ثقافة غريبة مغايرة للثقافة الأوروبية، إضافة إلى وجود عدد كبير من المسلمين في ألمانيا، وهم في مجملهم عمال وافدون، وطالبو لجوء، ومواظبون على مراجعة مكاتب المساعدات الاجتماعية لا يثيرون بصورة عامة انطباعًا إيجابيًّا، بل يلقون في روع المواطن الألماني أَنَّهُم يمثلون ثقافة متخلفة، ودولاً فقيرة تعاني من أزمات اقتصادية، ومجاعات، وحروب أهلية، وفقر، وتخلف، وجفاف.. إلخ.

ولعل من الأمور التي أسهمت في تصوير الإسلام عدوًّا في المدة الأخيرة أيضًا: قضية سلمان رشدي والفتوى الصادرة ضده بسبب كتابه «آيات شيطانية»، وما رافق ذلك من حملات إعلامية في الغرب بشكل عام. وكذلك الفيلم الأمريكي الدعائي: «ليس بدون ابنتي» المأخوذ عن رواية الأمريكية (بيتي محمودي) التي هربت بابنتها من زوجها الطبيب الإيراني عبر الجبال حتى وصلت إلى تركيا، والنجاح الكبير جدًا الذي حققه هذا الفيلم في دور العرض الألمانية، مِـمَّا أدى إلى إعادة طبع الكتاب مرات كثيرة، هذا على الرغم من المستوى المتدني فنيًا للفيلم والرواية؛ ولكن عرضه في عقب أجواء حرب الخليج صادف مناخًا خصبًا في الوعي الألماني لدى الإنسان العادي.

2- على الرغم من أن بواكير الكتابات المعاصرة المحذرة من الخطر الإسلامي في ألمانيا قد بدأت بعد عام (1979)؛ إذ عاد الإسلام ليصبح حقل نقاش مكثف باعتباره خطرًا على الغرب، فإن صورة الإسلام عدوًّا لم ترتفع بشكل حاد جدًا إلاّ بعد عام 1990. وقد برز في هذا النقاش اتجاهان:

2، 1: الاتجاه الأول اتجاه جامعي أكاديمي ظلّ مخلصًا إلى حدّ كبير لتقاليد الاستشراق الألماني الرصينة، الموضوعية إلى درجة كبيرة في معظم الأحيان، المستندة إلى معرفة علمية منهجية محكمة عمومًا. وإن كان هذه الاتجاه الجامعي الجديد لا يمتاز بالقدرات الموسوعية المدهشة التي امتاز بها المستشرقون الألمان المشهورون، الذين يمثلهم في الوقت الحاضر خير تمثيل المستشرقة العظيمة أني - ماري شيمل (Annemarie Schimmel) المولودة عام 1922. وقد بدأ هذا الاتجاه يتخفف إلى حد ما من الأساليب الاستشراقية التقليدية التي كانت المناهج اللغوية الفيلولوجية والتاريخية تشكل جوهرها، وبات أكثر انفتاحًا على المنهجيات الحديثة وخاصة الأنثربولوجية والسيوسيولوجية، ومناهج علم السياسة والأدب وبخاصة منهجيات ما بعد البنيوية. إضافة إلى استناده إلى معرفة ميدانية إقليمية مباشرة في غالب الأحيان. إنَّهُ من ناحية يشبه «المعرفة الخابرة» بالشرق في أمريكا التي تحدث عنها إدوارد سعيد[17]؛ ولكنه يفترق عنها بشكل جوهري من ناحية أخرى تتمثل في الإخلاص للتقاليد الأكاديمية، وفي الحضانة الجامعية المباشرة لنشاط أصحاب هذا الاتجاه؛ بينما ترتبط تلك «المعرفة الخابرة» بمعاهد ومراكز دراسات تخطط بشكل مباشر، أو تقدم المشورة للسياسة الخارجية الأمريكية، ولذلك ظلّ هذا الاتجاه الألماني أكثر موضوعية، وأبعد عن الهوى، وأرصن معرفة، وأكثر شعورًا بقوة العلاقة التي تجمع أوروبا بالعالم الإسلامي. إضافة إلى أنّه أكثر استنادًا إلى فيلولوجيا اللغات الشرقية من نظيره الأمريكي[18].

وهذا الاتجاه يمثله أساتذة وتلامذتهم في أقسام الدراسات الإسلامية (Islam wiscenschaft) أو (Islamkunde) في عدد من الجامعات الألمانية، وبخاصة في جامعة هامبورغ بمعهد الدراسات الشرقية (Institut-Orient) التابع لها، حيث الأستاذ أودو شتاينباخ (U. Steinbach) مدير المعهد، والأستاذ غيرنوت روتر (G. Rotter) المدير السابق للمعهد الألماني الشرقي في بيروت، وعدد من الباحثين والتلاميذ الذين يمثلون جيلاً جديدًا من المستشرقين، أمثال فيرينا كليم (V. Klemm) وكارين هورنر (K. Hoerner) وغيرهما. وكذلك أساتذة في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة (FU)، ومنهم الأستاذة كريمر (Kraemer)، والأستاذة أورسولا شبولر - شتيغمان (Spuler-Stegmann) في جامعة ماربورغ على نهر اللاين، والأستاذ شيفاور (W. Schiffauer) في جامعة فرنكفورت على نهر الأودر، والأستاذ بيتر هاينه (P. Heine) في قسم الدراسات الإسلامية التابع لجامعة

همبولت في برلين. والأستاذان هاينز هالم (H. Halm) وهارالد مولر (H. Mueller) في جامعة توبنغن، وغيرهم[19].

وللأسف الشديد فإن تأثير هؤلاء الأساتذة والباحثين يظلّ محصورًا في أروقة الجامعات، وفي الكتب المتخصصة، والمجلات العلمية بين الأساتذة والطلبة والمتخصصين؛ ولا يكاد يمتد إلى الجمهور الألماني العادي الذي يستقي معرفته عن الإسلام من التلفزيون ووسائل الإعلام الأخرى، ومن كتب ذات طابع تبسيطي، وعنوانات ساطعة –كما سنرى –. على الرغم من أن ممثلي هذا الاتجاه الجامعي الجديد لا يفتأون يحاولون موازنة الصورة عن الإسلام التي تقدمها وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة «وخبراؤها».

ولن تتوقف هذه الورقة بصورة مباشرة عند جهود أصحاب هذا الاتجاه، وإن كان كثير من الآراء والمعلومات المبثوثة في ثناياها يستند إلى حد كبير على آراء عدد من ممثلي هذا الاتجاه، مثلما يتضح من المراجع والهوامش.

2، 2: أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الأكثر خطرًا والأوسع انتشارًا والأشد تأثيرًا على الجمهور الألماني العريض، وهو نوع من الاستشراق الجديد غير الجامعي؛ بل هو في جوهره استشراق صحفي إعلامي يمثله صحفيون وتلفزيونيون ومؤلفو كتب موضوعات (Sach literatur). ويقدم ممثلو هذا النوع من الاستشراق غير الأكاديمي عادة على أنهم خبراء في شؤون الشرق الأوسط، وعارفون بالعالم الإسلامي والثقافة الإسلامية. وكلمة «خبير» (Experte) لها وقع قوي؛ إذ توحي أن هذا «الخبير» –حسب إدوارد سعيد – يتعامل بمهارة مطلقة مع مادة معمّاة شديدة الغموض والسحر[20]، بل وشديدة الخطورة أيضًا؛ لأنها تلقي في الروع بأنه يمارس عمله في حقل خطر مثل خبراء إزالة الألغام، أو خبراء الذرة.. إلخ

وفي كتابات هؤلاء الخبراء مثلما في مقالاتهم الصحفية، أو في مقابلاتهم وأحاديثهم التلفزيونية الكثيرة جدًا، وبخاصة في أوقات الأحداث الكبرى مثل حرب الخليج، أو أحداث نيويورك (11/أيلول /2001)؛ يبدو الإسلام لجمهور المتلقين قوّة موحّدة صلدة، مثل مسلّة مقدودة من صخرة واحدة (Monolotisch)، ذا طابع سكوني، لا يتطور، شديد الخطورة، غير قابل للتعددية والديموقراطية[21]. وتتكرر في كتاباتهم مثلما في أحاديثهم كلمات غريبة غامضة بالنسبة للألماني العادي، ويقدمون هذه الكلمات عادة بترجمات مغلوطة أحيانًا سواء بقصد أو بدون قصد أو يبقونها كما هي بلفظها العربي دون ترجمة أحيانًا أخرى، بما من شأنه إثارة مزيد من الخوف والعداء للإسلام من خلال حصره في مصطلحات وتجريدات غريبة عن الوعي الغربي. ومن هذه الكلمات على سبيل المثال لفظ الجلالة (الله) الذي يتكرر كثيرًا في أعمال المستشرقين الجدد غير الجامعيين، وفي عنوانات كتبهم بشكل يوحي أن (الله) هو ربّ «قومي» خاص بالمسلمين يمثله خير تمثيل أولئك الأصوليون المتعصبون المسلحون، بلحاهم الكثة، وجلابيبهم القصيرة، ونسائهم المحجبات المقموعات.

ومنهـا –أيضًـا–: مصـطلح «الجهـاد» الـذي يسـتخدمونه بلفظـة العـربي (Dschihad) أو يترجمونـه بمصـطلح «الحـرب المقدسـة» (Heilige Krieg)، وهـو في نظـرهم وسـيلة الإسـلام العسكريـة لنشـر معتقداتـه. ومنهـا كـذلك كلمـة «أصـولية» (Fundamentalismus)، ومـا يشـتق منهـا مـن مسـلمين أصوليين.. إلخ.

هـذا في حـين أن هـذه الألفـاظ والمصـطلحات في كتابـات المستشـرقين الجـامعيين الجـدد تقـدم بحقيقتهـا الموضوعية؛ فلفظ الجلالة (الله) مثلا يشرح بما يقابله مـن لفظ ألماني (Gott)[22]، ويقدم على أَنَّهُ يعني في العربية الرب بالنسبة للمسلمين والمسيحيين واليهود. وكذلك لفظ الجهاد الذي يقدم على أَنَّهُ بذل الوسع، وتشرح درجاته التي إحداها العمل العسكري الدفاعي ضد أرض الكفر غالبا[23].

ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه، وأكثرهم شهرة وحضورًا في الأوساط الإعلامية والتلفزيونية، وأوسعهم تـأثيرًا على الجمهـور الألمـاني بشـكل خـاص، شـخص يـدعي بيـتر رومـان شـول – لاتـور (Peter Scholl-Lator)، وهـو صـحافي، ومراسـل تلفزيـوني، مؤلـف كتـب يقـدم عـادة بلقـب «الخبـير فـي شـؤون الشـرق الأوسـط» (Nahostexperte) أو «خبيـر بشـؤون الإسـلام» (Islamexperte). وشـول – لاتـور المولود في مدينة بوخوم في غرب ألمانيا عام (1924) ينحدر من عائلة أطباء ذات أصول إلزاسية، وقد درس في السـوربون، وفـي مـاينز، وفي بيروت، والتحق في بداية حياته بـالجيش الألمـاني، ثم بـالجيش الفرنسـي مظلّيـا. ومراسلاً عسكريا في الجزائر والهند الصينية. ومن تجربته العسكرية في فيتنام حيث وقع في الأسر مدة ألّف كتابه الأول: «الموت في حقول الأرز، ثلاثون عامًا من الحرب في الهند الصينية»، ونشره في شتوتغارت عام (1979). وهذا الكتاب يعد نجاح شول – لاتور الأكبر إذ باع حتى الآن (1. 3) مليون نسخة، ووضع صـاحبه على قائمـة كتـّاب الروائع أو الكتـب الأكثر مبيعًـا. ثُمَّ اشتغل صـحافيًا ومراسـلاً تلفزيونيـا للبرنـامج التلفزيوني الألماني – القناة الأولى (ARD)، ومديرًا للبرامج في تلفزيون وإذاعة غرب ألمانيا. ومـديرًا لتحرير المجلـة المصـورة واسـعة الانتشـار (Stern) منـذ عـام (1983). وقـد نـال عـددًا مـن الأوسمـة والجـوائز مـن الحكومة الألمانية، آخرها جائزة التلفزيون الألماني[24].

ظهـر كتابـه الأول عـن الإسـلام عـام (1983) بعنـوان: «إنّ الله مـع الصـابرين: مواجهـات مـع الثـورة الإسلامية» (Allah ist mit den Standhaften: Begegnugen mit der islamischen Revolution. Stuttgart 1983). ومنذ كتابه هذا، شرع شول – لاتور يكوّن فرضياته عـن الحمـلات الإسـلامية ضـد الغـرب، وعـن إسـلام أصـولي مسـلح خطـر يتربص بـالغرب المسـيحي. وجميع فرضياته تقوم على اتجاه ثقافي محافظ بشكل صلب يستخدمه شول – لاتور أساسًا لآرائه وحججه؛ ففي كتابه «ميدان معركة المستقبل: بين القوقاز وهضبة آسيا الداخلية» الصادر في برلين (1996) (Das

(Schlachtfeld der Zukunft: Zwischen Kaukasus und pamir) أخذ شول – لاتور يقدم أطروحته الأساسية التي تتمثل في أن الحروب التقليدية قد انتهت إلى الأبد، وبدأت حروب من نوع جديد لا تعرف الجنود وإنما يخوضها محاربون عقائديون، فهي حرب عقائدية في جوهرها، وسيكون ميدانها الذي سوف تحسم عليه بين القوقاز وهضبة آسيا الداخلية، وبين روسيا الأرثذوكسية والشرق الأوسط وصولاً الى الصين الكونفوشية على طول طريق الحرير.

وشول – لاتور وإن كان من جهة يضع نهاية خاصة به للتاريخ مثلما فعل فوكاياما، مثله في ذلك مثل صموئيل هاتنغتون أيضًا في (صراع الحضارات) الذي يصف جميع الثقافات خارج الثقافات الغربية بأنها أحادية، عاجزة عن التعددية والديمقراطية؛ فشول – لاتور لا ينفك من جهته يصف الثقافة الإسلامية بأنها «واحدة من الثقافات التي لا تتأثر إطلاقًا بالعلاقات الاجتماعية»[25]؛ أي أن الإسلام بكلمات أخرى – حسب شول – لاتور– هو سكوني، وغير قابل للتطور.

ولم ينجح شول – لاتور في الثمانينات والتسعينات في أن يتصدر قائمة الكتب الأكثر مبيعًا طوال أسابيع كاملة فحسب، بل تجاوز ذلك الى حقل إعلامي واسع التأثير هو التلفزيون عندما قدم فيلمه ذا الأجزاء الأربعة «سيف الإسلام» (Das Schwert des Islam)، وقد أوحى فيه أن هجرة العمال والباحثين عن العمل في أوروبا، وخاصة في فرنسا أشبه بكماشة تطبق على أوروبا من الشرق كـ «عاصفة تتارية جديدة»، وهذا هو عنوان الجزء الرابع من الفيلم، ولا يجدي أمام هذا الخطر سوى حلف من البشرية البيضاء[26].

وبينما لا ينفك شول – لاتور عن التأكيد في كل مناسبة –حتى لا يتهم بالتحريض العنصري– أن مسلمي ألمانيا هم أناس رفيعو التهذيب، وأن غالبية المسلمين هم بشر مسالمون على وجه العموم؛ فإنه في الوقت نفسه يرجع دائمًا إلى فرضياته الأساسية محذرًا من أن الإسلام يشكل قوّة ممعنة في عداوتها للحضارة الغربية. ففي البرنامج التلفزيوني الشهير (Talk show) الذي يقدمه المذيع الشهير فريدمان (Friedman) في القناة الأولى (ARD) قال شول – لاتور بعد أن استشهد بآيات من القرآن: «الإسلام دين قتالي، والذي يقول غير ذلك لا يعرف الإسلام»[27].

إن شول – لاتور قادر على التأثير في الرأي العام، وهو مثله مثل الصحفيين الذين يفتقرون إلى المعرفة الكافية فيلجأون إلى المفردات والاصطلاحات ذات الإيقاع اللاسع القوي، والتجريدات التعميمية، لا يفتأ يقدّم خبرته «اليقينية» عن الإسلام، يساعده في هذا التأثير مظهره الهادئ الواثق، وقدرته على التعبير بأسلوب تصويري مميّز، ولغة خاصة مليئة بالتجارب الذاتية في البلدان الإسلامية، وغيرها من البلدان ذات

الثقافات الأخرى (غير الأوروبية)؛ كل ذلك يجعله يبدو عارفًا وخبيرًا في حقله، ويجعل تلك العوالم الغريبة تبدو لغير المتخصصين مطالعات مثيرة، مقدمًا الإسلام بشكل دائم تقريبًا باعتباره قوة مضادة للمسيحية.

فردًا على سؤال حول ماذا يجب أن يكون عليه الرد بعد أحداث 11/أيلول، قال: «يجب على المرء أن يفكر جديًا بقنبلة نووية أوروبية، ينبغي أن نرد على الإرهاب بإرهاب مضاد، ولكن من أجل ذلك فإن مجتمع المتعة اللعين هذا (أوروبا) يفتقر الى قوّة التدّين؛ إذ بينما تعاني أوروربا من الإلحاد يمكن على الأقل أن تتقدّم أمريكا المتدينة لتواجه الإسلام»[28].

هذا على الرغم من أن شول – لاتور يؤمن بأوروبا القوية الموحّدة من منطلق ديغولي مخلص، ولكن يبدو أَنَّهُ يؤمن بأوروبا قوية وموحّدة ومسيحية في الوقت نفسه، وهو لا يتردد عن انتقاد أمريكا ونهجها في السلوك السياسي في بعض الأحيان[29].

إن شول – لاتور لم يحدد أبدًا في كتبه الكثيرة حول الإسلام[30]، أو في مقالاته ومقابلاته ما الذي يعنيه بمصطلحات يكثر من تكرارها، وبخاصة مصطلح «الأصولية» أو «الإسلاميين الأصوليين»؛ مثلما لا يقدم أي تحليل لأيديولوجية أصولية، ولكنه لا يفتأ يقدم هؤلاء الأصوليين على أنهم كائنات متعصبة، غير عقلانية، تتصرف بناء على نماذج تاريخية[31].

إِنَّهُ باختصار يروج لشكل من اتجاه ثقافي أسطوري (Mytische Kulturalismus) موجّه ضد الإسلام بشكل عام لدرجة أن جريدة (Die Zeit) واسعة الانتشار قد وصفته مرة بأنه «آية الله معاداة الإسلامية» (Ajatollah des Antiislamismus)[32].

أما الكاتب الآخر الذي لا يقل شهرة، ولا يكتب بطريقة أقل تعميمًا عن الإسلام، فهو جيرهارد كونسلمان (Gerhard Konzelmann)، صاحب الكتب الكثيرة حول الإسلام والشرق الأوسط[33]، الوجه الدائم الحضور على شاشات التلفزيون الألماني، بوصفه خبيرًا في شؤون الشرق الأوسط، وهو مولود في شتوتغارت عام (1932) لأب كان يعمل في مصلحة الخطوط الحديدية، درس فقه اللغة في جامعة توبنغن، وبدأ العمل في التلفزيون عام (1957). ومنذ عام (1968) بدأ يعمل مراسلاً للقناة الأولى (ARD) من بيروت والقاهرة، وقد لمع نجمه بشكل خاص في أثناء حرب الخليج بوصفه معلِّقًا على الأحداث وخبيرًا بما يجري. نال جوائز عديدة من أهمها جائزة التلفزيون الألماني، ووسام الاستحقاق الاتحادي من الدرجة الأولى. ومنذ عام (1994) أصبح – إضافة إلى عمله مديرًا لدار أوبرا في شتوتغارت مستشارًا للرئيس الفلسطيني ياسر عرفات.

وإذا كانت شهرة كونسلمان لا تقل عن شهرة زميله شول–لاتور، فإن أثره في تقديم صورة «شائهة» عن الإسلام لا يقل عن أثر زميله أيضًا؛ بل ربمّا يفتقر إلى شيء من الرصانة النسبية التي تتحلى بها كتابات شول

– لاتـور قياسًـا إلى كونسـلمان الـذي يسـتند بشـكل أساسـي في تقديمـه للإسـلام علـى تعميمـات كـبرى، وانطباعات عامة، وتأويلات ذاتية. وكتبه بشكل عام تفتقر إلى الرصانة، وتخلو من التوثيق، وهي تتوجه إلى القارئ العادي غير المثقف، وغير المتخصص، وهذا مكمن خطرها.

وأبرز نقد يوجه إلى كونسلمان أَنَّهُ لا يعرف اللغة العربية ولم يدرسها رغم إقامته الطويلة في بعض العواصم العربية مراسلاً للتلفزيون الألماني. وكل كتبه وآرائه تستند إلى مراجع ثانوية أوروبية وهو مثل زميله شول – لاتـور يكثـر مـن استخدام المفـردات الأساسية المثيرة بلفظهـا العـربي، أو بترجمتهـا الألمانيـة المصوغة بشكل مقصود لوضعها في معنى سلبي حصريًا؛ مثل لفظة الجهاد أو «الحرب المقدسة».

ومن آخر ما صدر له من كتب كتاب بعنوان: «الجهاد وجذور صراع دولي» (Dschihad und Wurzeln eines Weltkonflikts)[34].

وهناك شخص ثالث يمكن إلحاقه بالمعرفة الخبيرة الإقليمية التي يمثلها شول – لاتور وكونسلمان، من حيث تقديمـه صـورة أقـرب إلى التحـريض ضـد الإسـلام، علـى الـرغم مـن أَنَّـهُ عـربي مسـلم، وينتمـي إلى الوسـط الأكاديمي، وهو البروفيسور بسّام طيبي المولود في دمشق عام 1944، ومدرس علم السياسية وشؤون العالم العربي والإسلامي المعاصرة في جامعة غوتنغن، ويلحقه الأكـاديميون عـادة بزميليه السـابقين في طريقـة تقديمه للإسـلام[35]، وفي اسـتخدامه مصـطلحات «لاسعـة» مثـل: الجهـاد، والأصـولية، والإسـلام السياسـي، والإرهاب.. إلخ.

ففي مقابلة له بعد أحداث 11/أيلول نشرتها مجلة (فكر وفن)[36]: يرفض بسام الطيبي –على سبيل المثـال– الفرضية القائلة: إن معـاداة المسلمين للغرب في الوقـت الحاضـر تعـود إلى مواقـف أوروبـا مـن الـدول العربية في عهود الاستعمار، أو إلى إنشاء دولة إسرائيل ومناصرتها ضد المصالح العربية والإسلامية؛ بل إن هذا العداء الإسلامي الموجّه للغرب أمر جوهري متأصل في التاريخ الإسلامي، فالمسلمون –حسب الطيبي– لن يغفروا للغرب المسيحي أَنَّهُ وقف في العصور الوسطى أمام التوسع الإسلامي وأحبطه، وهذا العداء لـن يتغير حتى لو توقفت أمريكا والغرب عن مناصرة إسرائيل وأصبحوا أكثر عدلاً تجاه القضايا العربية والإسلامية، وعلى المثقفين الغربيين الذين يشعرون بالذنب تجاه الشعوب الإسلامية ويتفهمـون دوافع عدائها للغرب أن يتوقفوا عن ذلك، فالمسلمون ليسوا أبرياء في علاقاتهم بالغرب[37].

3– لقـد أثـار تقـديم شـول – لاتـور وكونسـلمان، وحتى بسّام الطيبي بشكل مكثف في وسائل الإعـلام الألمانية –على أنهم خبراء في شؤون الإسلام والشرق الأوسـط– حفيظة الأكـاديميين الألمان المتخصصـين في الدراسات العربية والإسلامية[38].

ولعل أول من نبّه على مخاطر شول – لاتور وكونسلمان على الرأي العالم الألماني، وعلى علاقة الغرب بالعالم الإسلامي هو: البروفيسور بيتر هالم (Peter Halm) الأستاذ في جامعة توبنغن في مقالة نشرها في جريدة (Sueddeutschzeitung) بعد حرب الخليج[39] بعنوان: «صانعو الفزع»؛ فنّد فيها أطروحات هذين الصحفيين التعميمية والتبسيطية عن الإسلام والمسلمين، وخاصة تقديمها الإسلام على أَنَّهُ كتلة موحدّة، وقال: إن الإسلام متعدد، فهناك إسلامات وليس إسلامًا واحدًا، يمثل الاتجاه الأصولي الحديث واحدًا منها، وبيّن نشأة مصطلح الأصولية في الفكر البروتستانتي المعاصر ردًّا على أطروحات داروين العلمية على نشوء الحياة، وفند كثيرًا من الأطروحات في كتبهما وفي مقابلاتهما التلفزيونية.

ولعل أحد الردود أيضًا جاء من خلال انعقاد مؤتمر «وجوه الإسلام» (Gesichter des Islam) الذي انعقد في «بيت ثقافات العالم» في برلين في عام 1992، وشارك فيه عدد من المفكرين الغربيين والمسلمين، ويتضح من عنوانه إعلان فكرة تعدد الإسلام.

وفي عام (1992) تعرضت سمعة كونسلمان إلى ضربة قاصمة عندما أقام عليه البروفيسور غيرنوت روتر دعوى أمام القضاء الألماني بتهمة السطو الأدبي والانتحال، وأثبت أن ثلث كتاب كونسلمان الذي بعنوان «محمد رسول الله»[40] مسروق حرفيًا من ترجمة روتر نفسه لسيرة ابن اسحق، وبقية الكتاب إما منقولة بدون توثيق من مراجع أخرى، أو عبارة عن تأويلات وانطباعات وتحليلات ذاتية تفتقر إلى أي توثيق أو أساس منهجي، يبدو فيها التاريخ العربي الإسلامي مكونًا من العنف والجنس. وقد قضت المحكمة بأن يدفع كونسلمان مبلغ (53) ألف مارك ألماني تعويضًا لروتر، وأمرت بوقف إعادة طبع الكتاب.

و منذ ذلك الوقت اختفى وجه كونسلمان عن شاشات التلفزيون، ولكن هذه السمعة السيئة لم تمنع الحكومة الألمانية من منحه صليب الاستحقاق الاتحادي من الدرجة الأولى.

ثُمَّ أصدر روتر كتابًا حول انتحالات كونسلمان عنوانه: «منتحل الله – سرقات خبير الشرق الأوسط «جيرهارد كونسلمان» (Die puplizistischen Raubzuege des –Allas Plagiator «Nahostexperten» Gerhard Konzelmann)؛ أثبت فيه أن كونسلمان ليس خبيرًا، بل منتحل وجاهل، وأن كتبه التي تزيد على العشرين هي في أجزاء كبيرة منها سطو على جهود الآخرين، ومن ضمنهم روتر نفسه، وقد كشف روتر كل ذلك بأسلوب هجائي ساخر لاقى تقريظًا في أوساط الأكاديميين الألمان[41].

أما شول – لاتور فقد تعرضت سمعته أيضًا إلى ضربة قوية عندما أصدرت فيرينا كليم، وكارين هورنر، وآخرون كتابًا عن أطروحاته المشوهة عن الإسلام عنوانه: «سيف الخبير – صورة شول – لاتور الشوهاء عن العرب والإسلام» (Das Schwert des «Experten» Peter scholl – Latours

بمقدمة من البروفيسور 1990- und Islambil. Heidelberg -verzerrtes Araber هاينز هالم، وقد لاقى هذا الكتاب أيضًا استحسانًا بين الأكاديميين المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية على اعتبار أَنَّهُ يوازن الصورة التي يقدمها شول – لاتور عن الإسلام، ويضع حدًّا للآثار الخطيرة التي تمارسها «خبرته» في الرأي العام الألماني(42).

ولكن مثل هذه الجهود الأكاديمية المتوازنة تبقى للأسف – مثلما سبق القول – محصورة في صفوف الأكاديمين والمثقفين المهتمين؛ إذ سرعان ما جرى نسيان مثل هذه الجهود إثر وقوع هجمات 11 / أيلول، وعاد شول – لاتور مرة أخرى ليحتل شاشات التلفزيون وصفحات الجرائد، وقوائم الكتب الأكثر مبيعًا، وليواصل تقديم أطروحاته حول خطر الإسلام على الحضارة الغربية بيقين وثقة.

وعلى الرغم من كل ذلك، فإن شول – لاتور وأمثاله –وإن كانوا شديدي الخطر على الرأي العام الألماني في تصوير الإسلام عدوًّا، وفي إثارة الفزع بين الجمهور من إسلام خطر يتربص بأوروبا المسيحية، فإن هؤلاء على تأثيرهم الواسع– لا ينفردون بالساحة الألمانية؛ لأن هناك من حسن الحظّ مثقفين كبارًا، مثل غونترغراس، وأني ماري شيمل، وسواهما لهم تأثيرهم أيضًا، وخاصة بين صفوف المثقفين.

وربما كان من المستحسن هنا أن نختم بردّ شيمل على الصحفي هارالد بيسكوب إثر هجمات الحادي عشر من أيلول عندما سألها: «ماذا تقولين عن النظرية التي تقول: إنه لا يمكن هزم الإرهاب إلاّ إذا أخذ العالم الإسلامي بالمبادئ العلمانية والإنسانية للعالم العصري؟».

فأجابت: «كثيرًا ما نسمع في الغرب هذه النظرية التي لم تثبت صحتها. وأنا لا أوافق عليها كما هي هكذا. لماذا نحاول تنظيم كل شيء طبقًا لحضارتنا الغربية؟ لكل حضارة قيمها، لكن أحيانًا يجري انحراف هذه القيم وتشويهها على نحو منظم. أليس هذا هو الحال مع قيمنا المسيحية؟ فعلينا ألاّ نقصر نظرنا على الانحرافات، ونحن لا نحكم على المسيحية بحسب الحملات الصليبية ومحاكم التفتيش».

وعندما سألها: «ابن لادن ورفاقه الأشرار لا يستطيعون إذًا أن يدفعوا أنا ماري شيمل إلى أن تفقد ثقتها بالإسلام؟».

أجابت: «كلاّ؛ فإنني أعرف الحضارة الإسلامية خير معرفة، وبعض الأفراد في إيرلندا الشمالية لن يدفعوني إلى أن أفقد ثقتي بالمسيحية»(43).

****

الهوامش والملاحظات

*) أكاديمي وباحث من الأردن، أستاذ مساعد بجامعة فيلادلفيا.

1. Ansturm auf Koran und Nastrdamus

http://www. tiscali. de/ente/ente-center-anstur279000. html

2. جميع المعلومات السابقة مستقاة من التقرير المذكور أعلاه.

3. حول الحالية الإسلامية في ألمانيا، وتاريخها، وتكوينها، وجمعياتها السياسية والاجتماعية، انظر:

Spuler - Stegemann, Ursula:" Muslime in Deutschland - Organisation und Gruppierungen" .

In: Islam in Deutschland (Der Buerger im Staat- Heft 4 / 2001, Hrsg: LPB) ss,1 - 13 .

(http://www. lpb. bwue. de/aktuell/bis 4-01/islam. htm)

4. قارن مع:

Schmidinger, Thomas: "Europaeische Identitael und Islam".

(http://contextxxi. mediaweb. at/texte/archiv/c21010618. html)6/2001, page 1of 6.

5. انظر:

Rotter,Gernot:" Islam und der Westen- Die Verlorene Naehe" in Alm/islam. htm) p1of 12. -marburg. de/-www. uni-(http://stud .hier. s,4 f

6. المرجع السابق نفسه، ص8.

7. المرجع السابق نفسه، ص10.

8. انظر:

- Endress, Gerhard: Der Islam Eine Einfuehrung in seine Geschuchte. Muenchen 1991,

الفصل الخاص ببدء الدراسات الاستشراقية في أوروبا عامة وفي ألمانيا خاصة، ص20 - 22.

9. انظر: Rotter: Islam und der Westen، s. 10

10. انظر على سبيل المثال: مومزن، كاترينا: «جوته والعالم العربي». ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة (1994) شباط 1995، وخاصة الفصل الثاني: «غوته والإسلام» ص177 وما بعدها.

11. حول جهود روكيرت انظر: Endress: Der Islam، S. 22.

.12

Rotter: Islam und der Westen، s. 10-11 .

13. المكان السابق نفسه.

.14

Hippler, Jochin:Islam، Aussenpolitik، Gewalt "

(http://www. naher-osten. de/aufdatze/islam-Aussenpo.. /islam-aussenpolitik-gewalt. htm 11/05/23) page 1 of 25، hier. S,13 .

15. لقد دار نقاش موسع حول غطاء الرأس للمرأة المسلمة في ألمانيا أيضًا بعد قضية غطاء الرأس التي اندلعت في فرنسا. انظر حول هذا الأمر في المانيا:

Zaidan,Amir: "Das Kopftuch und der neue Rassismus"

(http://www. enfal. de/neuradd. htm 08/05/23) page 1 of 5 .

16. سايبت، غوستاف: «حول ماذا يجري صراع الحضارات» في: فكر وفن (عدد خاص) كانون الثاني / يناير 2002، صص 12 - 13) هنا، ص13.

17. سعيد، إدوارد: الاستشراق - المعرفة - السلطة - الإنشاء. ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، انظر ص285 وما بعدها.

18. قارن مع المرجع السابق نفسه، ص291 وما بعدها بشكل خاص.

19. انظر قائمة تضم بعض مؤلفات هؤلاء إلى جانب عدد من الكتب التي ظهرت في العقد الأخير حول الإسلام بالألمانية أو مترجمة إليها في:

Islam im Unterricht (Sachbucher):

(htt://homepages. compuserve. de/Hut Narang/ manfred/ fbr/ Lit/ islam. html)

وكذلك في:

Politische literature. (htt://www. nzz. ch/ 2002/10/09/ pl/ page-article 70120. html)

20. الاستشراق، مرجع سابق، ص291.

21. انظر:

Wachtler, Florian" :Krieg gegen den Terror ."

(http://www-e-politik. de/beitrag. cfmssBeitrag- ID=1376) Sonntag,21. 07. 2002 page 1 of 3، heir, S. 2.

ويلاحظ أن هذه الصفات المستخلصة من نظرة خبراء مثل شول-لاتور عن الإسلام هي نفسها التي يستخلصها إدوارد سعيد من كتابة غوستاف فون غروبنام عن الإسلام أيضًا. انظر: الاستشراق، ص295-298 بشكل خاص.

22. انظر مثلا مادة (Allah) في:

Walter, Wiebke: "Islam – GrundInformationen" in:

مرجع ذكر سابقًا (Islam in Deutschland) وقارن مع المادة نفسها في:

Lexikon der Islamischen Welt. (Hrsg) von، K. Kreised und R. Wielandt. Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart Berlin Koeln 1992, SS,24-25.

23. (انظر مثلاً شرح روتر لمعنى الجهاد) في مقالته المذكورة أيضًا:

Islam und der Westen - Die Verlorene Naehe, S. 6.

ويذكر أن كرايسر وفيلاندت في (معجم العالم الإسلامي) المذكور في الهامش السابق قد عالجا مادة (جهاد) تحت عنوان (الحرب المقدسة / Heilige Krieg) رغم أن شرحهما لهذا المصطلح كان شاملاً لمعنى بذل الوسع ومعنى الجهاد الأكبر، والدفاع.. إلخ، إلاّ أن وضع المادة تحت هذا العنوان بالذات فيه بعض الخروج عن المعنى الموضوعي للمصطلح. انظر:

Lexikon der Islamischen Welt، SS. 122 - 123.

24. انظر تقريظ هانز يانكه (Hans Janke) مدير التحرير الرئيسي ونائب مدير البرامج في التلفزيون الألماني لبيتر شول-لاتور في خطبته بمناسبة منحه جائزة التلفزيون الألماني لعام 2001.

(http://pribage. de/print/dwr2001/01/inhalt. html)

.25

Wachtler، F: Krieg gegen den Terror. S. 2

.26

Halm، Peter، Vorwort, in :

Klemn، Verena / Hoerner، Karin: Das Schwert des »Experten،« Peter Scholl – Latours Verzerrtes Araber – und Islambild. Heidelberg, 1993, S. 11. Zitat, nach:

Schmidinger: Eropaeische Identititaet und islam، S. 4 .

.27

Wachtler، F: Krieg gegen den Terror، S. 2 .

28. المرجع السابق نفسه. المكان نفسه.

29. انظر حول ذلك مثلاً مقابلته مع الصحيفة البرلينية الأسبوعية (Unge Freiheit) في 2002/4/17.

(junge Freiheit Verlag Gmbh und com. www. jungefreiheit. de) .

30. نشر شول لاتور حوالي ثلاثة وثلاثين كتابًا في مختلف القضايا الدولية الراهنة، نكتفي هنا بذكر بعض عنوانات كتبه حول الإسلام والقضايا العربية والإسلامية، مترجمة الى اللغة العربية:

1. إن الله مع الصابرين، مواجهات مع الثورة الإسلامية. شتوتغارت، 1983.
2. ميدان معركة المستقبل: بين القوقاز وهضبة آسيا الداخلية، برلين، 1996.
3. أكاذيب في الأرض المقدسة. روز القوى بين النيل والفرات. برلين 1998.
4. ظلال الله فوق أتاتورك: أزمة تركيا بين البلقان وكردستان. برلين 1999.
5. الجحيم مصير الكفرة: الإسلام في الاتحاد السوفيتي المنهار. ميونيخ، 1994.
6. مكافحة الشر أم حرب ضد الإسلام؟ أمريكا في نشوة تفرّد القوة. برلين 2002.
7. الجزائر برميل البارود. من حرب الفرنسيين الى الثورة الإسلامية. ميونيخ 1994.
8. سيف الإسلام: ثورة باسم الله. ميونيخ، 1997.

وغيرها كثير.

31. انظر:

Schmidinger: Eropedische identitaet und Islam، S. 4 .

32. نقلاً عن:

Wachter, F: Krieg gegen den Terror، S. 2 .

33. نشر جيرهارد كونسلمان حوالي خمسة وعشرين كتابًا أغلبها عن الإسلام والشرق الأوسط نكتفي هنا أيضًا بذكر بعض عنوانات هذه الكتب مترجمة الى العربية:

1. لا أحد يتحدث عن السلام – بين الجبهات في الشرق الأوسط. (1971).
2. المعركة حول إسرائيل (1974).
3. الخلفاء العظام.
4. الشيعة والجمهورية الإسلامية (1979).
5. محمد نبي الله وقائده الميداني. (1980).
6. التحدي الإسلامي (1980).
7. النيل (1982).
8. القدس – 4000 سنة من الصراع حول مدينة مقدسة (1984).
9. مملكة الله العالمية الجديدة – الكفاح من أجل الوحدة العربية (1986).
10. سيف الله – انطلاق الشيعة (1989).
11. قبة الصخرة وحائط المبكى – كفاح عرفات من أجل دولته (1998).
12. الجهاد وجذور صراع دولي (2002).

34. جميع الأطروحات السابقة حول الجهاد مستمدة من محاضرة ألقاها كونسلمان في صالة الموسيقى بمدينة شتوتغارت بتاريخ 2002/4/19 عرض فيه كتاب السالف الذكر عن الجهاد. انظر:

Konzelmann, Gerhard:Dschihard und die Wurzeln eines Weltkonflikts .

(htt://www. politik-buch. de/rezens/rez-Konzelmann. htm) .

35. انظر على سبيل المثال:

Abdallah, Laila: Islamischer Fundamentalismus - eine fundamentale Fehlwarnehmung. Berlin، 1998, S. 82 .

نقلاً عن:

Schmildinger ; Eropaeische Identetaet.، S4 .

36. الطيبي بسام: «أسامة بن لادن ليس وحيدًا» في: (فكر وفن) عدد خاص، يناير 2002، ص16-17.

37. المرجع السابق نفسه.

38. انظر العدد الخاص الذي أصدرته وكالة الأنباء الكاثوليكية (KNA) عن الإسلام في ألمانيا. وخاصة القسم المعنون بـ:

"Islamwissenschaftler kritisieren Medienberrichtstattung ueber Anschlaege"

(المتخصصون بالدراسات الإسلامية ينتقدون التقارير الإعلامية حول ضربات (نيويورك). في:

(htt://www. kna. de/produkte/sonderhefte/islam. html.)

وكذلك صفحة الانترنت (Ketzerbriefe) عدد (37)، وخاصة القسم المعنون بـ:

"Orientalistik modern - zur kampagne gegen Konzelmann und Scholl-Lator"

(الدراسات العربية الحديثة - نحو حملة ضد كونسلمان وشول - لاتور) في

(http://www. ahriman. com/ketzenbriefe/kb37. htm) .

39.

Peter Halm: "Panikmacher" .In: (Sueddeutsc zeitung) 17. 05. 1991 .

40. نشر كونسلمان هذا الكتاب أولاً بعنوان: محمد نبي الله وقائده الميداني (1980) ثم أعاد طبعه مرات متتالية بعنوان (محمد رسول الله).

41. انظر على سبيل المثال اقتباسات من الصحف الألمانية الكبرى مثل (Die Zeit) و (Der Spiegel) وسواهما في:

Palmyra Verlag: "Pressespigel".

(http://www. palmyra-verlag. de/ps-R. html)

42. انظر كذلك حول صدى هذا الكتاب العنوان الإلكتروني أعلاه.

43. أني ماري شيمل: «الإسلام ينظم الحياة» في: فكر وفن. يناير / 2002، ص21-22، هنا ص22.

سبينوزا بين الدين والفلسفة

هاشم صالح *

ما هي المشكلة الأساسية في عصر سبينوزا؟ بل ما هي المشكلة الأساسية على مدار ثلاثمائة سنة من تشكل الحداثة الأوروبية؟ إنها مشكلة الدين والأصولية الدينية. إذا لم نفهم هذه النقطة، إذا لم نعرها الاهتمام الكافي فإننا لن نفهم أبدًا جوهر الحداثة ومعاركها الكبرى.

عندما نشر سبينوزا كتابه «مقالة في اللاهوت السياسي»[1] عام 1670، فإن ذلك يعني أَنَّهُ انخرط في إحدى المعارك الرهيبة التي استمرت بعده طيلة مائتي سنة وأكثر. لقد أراد تحديد العلاقات بين الدين والسياسة، أو بين رجال الدين ورجال الحكم. وأراد –أيضًا وبالدرجة الأولى– البرهنة على الشيء الأساسي التالي: وهي أن حرية التفلسف، أو حرية الضمير والمعتقد والكلام، لا تضرّ أبدًا بالسلام العام للدولة، ولا تؤدي إلى الفسق والفجور كما يدعي اللاهوتيون. على العكس، إنها شرط أساسي لتحقق هذا السلام ولشيوع الاستقامة والنزعة الأخلاقية في المجتمع. وبالتالي فلا ينبغي التضييق على الحرية الفكرية أو الفلسفية ما دامت تعبر عن نفسها داخل حدود القانون.

في الواقع إن هذا الكتاب يمثل أول تدخل لسبينوزا في الشؤون الدينية والسياسية لزمنه. ولذلك فهو يحتل مكانة خاصة بين أعماله. فهو قد ظهر في مرحلة حرجة من تاريخ هولندا. فالجدالات اللاهوتية كانت عنيفة بين مختلف الطوائف المسيحية وبالأخص البروتستانتية الكالفينية التي كانت تشكل دين الأغلبية. وذلك على عكس فرنسا، أو إسبانيا، أو إيطاليا حيث يسيطر المذهب الكاثوليكي بشكل مطلق تقريبًا. وقد أدت هذه الصراعات اللاهوتية بين مختلف الطوائف البروتسانتية إلى انتصار المذهب الكالفيني أولاً، وذلك قبل أن يحصل تعايش سلمي إلى حد ما بين مختلف هذه الطوائف. وهو تعايش فريد من نوعه في أوروبا آنذاك. فمعظم الدول ما كانت تقبل إلا بمذهب واحد في أراضيها، وكانت تحرّم كل المذاهب المسيحية الأخرى تحريمًا قاطعًا باعتبار أنها منحرفة عن الخط المستقيم للدين المسيحي، أي عن الأرثوذكسية؛ وبالتالي فهي مهرطقة، أو زنديقة، ويحل تكفيرها وإدانة أتباعها، وحرمانهم من الحقوق السياسية والمدنية. وهذا ما فعله المذهب الكاثوليكي في فرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، والبرتغال، مع البروتستانتيين. وحدها انجلترا كانت تمشي في اتجاه التحرر من الطائفية والمذهبية، أي في الإتجاه الذي سلكته هولندا.

بالإضافة إلى الصراعات اللاهوتية المذكورة كانت هناك صراعات على السلطة. وهي صراعات اندلعت بين عائلة «أورانج» الملكية، وبين المجالس المحلية التي تحكم المدن والأقاليم. فبعد موت الملك غيوم الثاني

... »، . وشهدت هولندا في عهده ازدهارًا للعلوم

---

* مترجم وباحث من سوريا، يقيم في باريس .

والجامعات، وتم إدخال الفلسفة الحديثة إليها؛ أي: فلسفة فرانسيس بيكون، وديكارت، وهوبز. وانتعشت الحياة الثقافية وشهدت دور النشر نشاطًا كبيرًا. وأصبحت هولندا منارة للفكر والآداب في كل أنحاء أوروبا.

وإذن لماذا نشر سبينوزا كتابه؟ لماذا دافع بشكل مستميت عن حرية الفكر في أكثر بلدان أوروبا تسامحًا وليبرالية؟ لأن التسامح لم يكن كليًا ولا كاملاً. فنحن نعيش في النصف الثاني من القرن السابع عشر لا في القرن العشرين، ينبغي ألا ننسى ذلك. وأصدقاء سبينوزا وناشروه كانوا يعرفون مدى محدودية هذه الحرية، وقد دفعوا الثمن غاليًا.

وثانيًا لأنه إذا كانت الدولة متسامحة، فإن الكنيسة لم تكن كذلك. كان هناك تفاوت كبير بين الحاكم جان دوفيت المشهور باستنارته وعقلانيته، وبين رجال الدين المتعصبين. وهو تفاوت أدى في نهاية المطاف إلى مقتل الزعيم الهولندي[2].

وأخيرًا يمكن القول بأن جو التسامح الذي كانت تعيشه هولندا كان مهددًا، وسبينوزا أول من يعرف ذلك بحسّه الفلسفي الخارق. فمعروف أن المتشددين البروتستانتيين كانوا مرتبطين بالنظام الملكي المخلوع ويتمنون عودته لأنهم يكرهون جو الحرية والتسامح، ولا يستطيعون تحمل كل هذه الزندقة الفكرية!!.

صحيح أن النظام الليبرالي كان يبدو واقفًا على قدميه عندما كتب سبينوزا هذا الكتاب الحاسم في تاريخ الفكر. فزعيم هولندا الذي كان صديقه وحاميه كان يترأس جمهورية مزدهرة بالتجارة وذات مؤسسات راسخة ظاهريًا. ولكن بعد سنتين فقط من ذلك التاريخ حصل الغزو الفرنسي لهولندا، وتمت تصفية الحكم الليبرالي، وأُعيد النظام الملكي الأصولي إلى سدة الحكم. وهكذا انهارت كل أحلام سبينوزا وصدقت تنبؤاته المتشائمة عن الأصوليين أو اللاهوتيين كما يحب أن يسميهم. فهم أصل العلَّة والبلاء؛ أي: أصل الاستبداد والقضاء على الحرية الفلسفية.

ولكن كتاب سبينوزا ككل كتاب فلسفي عظيم، يتجاوز الحالة الهولندية لكي يشمل الحالة الأوروبية وربما الكونية بأسرها. وهو يعكس عدة مستويات من الصراع. فهناك أولاً الصراع المتفجر بين اللاهوت والسياسة؛ من هنا عنوان الكتاب: «مقالة في اللاهوت السياسي»، أو بحسب ترجمة أخرى: «مقالة في اللاهوت والسياسة».

وهناك ثانيًا الصراع الدائر في أوروبا منذ عصر النهضة بين الكتاب المقدس وفقه اللغة التاريخي أو ما يدعى بعلم الفيلولوجيا. فمعلوم أَنَّهُ منذ القرن السادس عشر راح بعض النهضويين يدعون إلى تحقيق الكتاب المقدس تحقيقًا لغويًا وتاريخيًّا من أجل التوصل إلى نسخة صحيحة أو أقرب ما تكون إلى الصحة، وهو تحقيق سوف يؤثر على تفسيره بطبيعة الحال. ولذلك أثار ردود فعل غاضبة في أوساط الكهنة والمحافظين، وقد استعاد سبينوزا هذه المناقشة الكبرى وساهم في بلورتها.

وهناك أخيرًا الصراع الأبدي الكائن بين الفلسفة واللاهوت، وهو صراع يتجاوز حدود المسيحية الأوروبية لكي يشمل الإسلام والأرثوذكسية الشرقية وسواها. بهذا المعنى فإن كتاب سبينوزا كَوني أو يتناول مسائل كَونية. إن راهنيَّته بالنسبة للإسلام حاليًا تبدو أكثر من واضحة وملحة..

في الواقع: إن سبينوزا ناقش في هذا الكتاب مسائل كان ديكارت قد تحاشاها قبل ثلاثين أو أربعين سنة خوفًا من رجال الدين.

من هنا جرأة سبينوزا وجدَّته بالقياس إلى ديكارت. صحيح أنه يُعتبر أحد تلامذة الفلسفة الديكارتية مثله في ذلك مثل لايبنتز (1646–1716)، والأب مالبرانش (1638–1715). ولكنه تجاوز الأستاذ من حيث أنه طبق منهجيته العقلانية على مجال آخر لم يجرؤ الأستاذ على الخوض فيه. لنستمع الآن إلى كلام أحد كبار مؤرخي الفلسفة في فرنسا فريدنان الكييه: «من المعلوم أن ديكارت كان حريصًا على الفصل الكامل بين مجالين للحقيقة، مجال الكتابات المقدسة التي تؤدي إلى نجاة أرواحنا في الدار الآخرة، ومجال الطبيعة الفيزيائية. وهنا يمكننا أن ندرس الظواهر بطريقة علمية من أجل التحكم بالطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان. وبحسب ديكارت فإن هذين المجالين إذا كانا منفصلين عن بعضهما البعض إلاَّ أنهما ليسا متعارضين أبدًا. على هذا النحو تحاشى ديكارت بكل مكر ودهاء غضب اللاهوتيين الذين كانوا ينتظرونه على قارعة الطريق لكي يبطشوا به إذا ما تعرض للدين، وحاول تطبيق منهجيته العقلانية عليه»[3].

والآن ماذا يقول سبينوزا؟ عندما نقرأ مقدمته للكتاب يخيل إلينا للوهلة الأولى أنه يتبع أيضًا نفس الحل الذي اتبعه سلفه الأكبر ديكارت. فبما أَنَّهُ حريص على حماية الحرية الفلسفية أكثر من حرصه على إنقاذ الإيمان، فَإِنَّهُ راح يحصر الفلسفة في مجالها، والدين في مجاله لكيلا يعتدي أحدهما على الآخر! يقول مثلاً:«اقتناعي العميق هو أن الكتابات المقدسة (أي التوراة والإنجيل) لا علاقة لها بالفلسفة على الإطلاق. وَإِنَّمَا كل واحد منهما ينحصر في مجاله الخاص بالذات. فالتعاليم التي تخص الروحانيات نستمدها من الكتابات المقدسة فقط، وليس من تعاليم النور الطبيعي؛ أي العقل. وبالتالي فالمعرفة القائمة على الوحي تتمايز كليًّا عن المعرفة الطبيعية أو العقلانية سواء فيما يخص موضوعها أم مبادئها الأساسية أم وسائلها ومنهجيتها.

نستخلص من كل ذلك ما يلي: بما أن هذين النمطين من المعرفة مختلفان كليًّا فَإِنَّهُ يمكن لكل واحدة منهما أن تمارس فعلها داخل مجالها الخاص دون أن تتناقض مع المعرفة الأخرى أو تدخل في معركة معها»[4]...

عندما نقرأ هذا المقطع وسواه نتوهم أن سبينوزا حل المشكلة عن طريق تحاشيها! فالفيلسوف العقلاني يتفلسف ويدرس الطبيعة دون أن يأخذ الكتابات المقدسة بعين الاعتبار أبدًا. ورجل الدين (أو المؤمن) يقرأ

الكتابات المقدسة أو يفسرها دون أن يأخذ بعين الاعتبار المبادئ الفلسفية أو العقلانية الخارجة على الوحي. بمعنى أن حل العلاقة بين هذين القطبين الكبيرين تكون عن طريق اللاعلاقة؛ أي: الفصل الكامل والقطيعة المطلقة. ولكن هل هذا ممكن؟ وهل ترك رجال الدين غاليليو يفسر الطبيعة على هواه؟ ألم يجبروه على التراجع عن مقولة دوران الأرض حول الشمس؛ لأن الكتابات المقدسة تقول بعكس ذلك؟

في الواقع: إن سبينوزا لا يجهل كل ذلك. ولكنه يتقدم في أرض ملغومة، هو يعرف أن أي خطأ يرتكبه سوف يُستخدم من قبل الأصوليين المسيحيين واليهود للانقضاض عليه. فهم يشتبهون به مثلما كانوا يشتبهون بديكارت وأكثر. ولذلك فالحذر الشديد لازم، والفكر مشروط باللحظة التي يظهر فيها. وعظمة الفكر تكمن في حجم المقاومات التي يثيرها أو المخاطر التي يتحداها والتي تحيط به من كل الجهات. فالفكر ليس نزهة مريحة في واد من الزهور، وليس سيرًا في طريق سهل مفتوح إلى ما لا نهاية. الفكر في كل خطوة يخطوها، بل وقبل أن يخطو خطوة واحدة يشعر بأنه يصطدم بالعقبات، ويشعر بأن هناك مقاومة تعرقل تقدمه وتحاول إيقافه في أرضه أو وأده في مهده. الفكر بالمعنى القوي للكلمة هو تحرير من كل التراكمات المترسِّبة، والإكراهات التي تضغط علينا وتسدّ الطريق.

عندما نتقدم في قراءة كتاب سبينوزا عن اللاهوت السياسي نلاحظ أَنَّهُ لم يتقيد بالمبادئ الحذرة وربما التمويهية التي نصَّ عليها في المقدمة. فهو كان مضطرًا لأن يتقدم مقنَّعًا، لأن يراعي الجو العام المحيط. والفلسفة بنت وقتها وعصرها كما يقول هيغل. ولا يمكنك أن تخرج كليًا على عصرك أو أن تهمل مشروطيته التاريخية. مهما تكن عبقريًا وسابقًا لزمنك فإنك مشروط بمصطلحاته، ولغته، ومسموحاته ومحرَّماته.

يبتدئ سبينوزا الفصل الأول من كتابه بتحديد النبوة قائلاً بأنها معرفة يقينية أو محققة. ولكن منذ الفصل الثاني نلاحظ أنه يقول لنا بأن الوحي يختلف من نبي إلى آخر بحسب طبعه، ومزاجه، وخياله، وظروف عصره. وبالتالي فنحن مضطرون لاستخدام النقد العقلاني من أجل فهم معنى كلامهم.

وعلى الرغم من أن سبينوزا يقول بأنه لن يفسر الكتاب المقدس إلاَّ من خلال الكتاب المقدس ذاته ولن يقحم عليه أي منهجية من خارجه، إلاَّ أنه في الواقع يطبق عليه المنهجية الديكارتية؛ أي: العقلانية.

نقول ذلك ونحن نعلم أن ديكارت نفسه لم يتجرأ على ذلك عندما حصر منهجيته بدراسة الظواهر الطبيعية، ومنع تطبيقها على مجال الدين أو الإيمان. مهما يكن من أمر فإن جرأة سبينوزا على الاقتحام الفلسفي لم تكن تقل عن جرأة الفاتحين الكبار؛ فهو لم يتردد مثلاً عن تطبيق نظرية انكسار الأشعة الديكارتية على المقطع التوراتي التالي: «يا شمس قفي على جبعون، ويا قمر على وادي أيَّالون. فوقفت الشمس وثبت القمر إلى أن انتقمت الأمة من أعدائها»... هذا المقطع وارد في سفر النبي يوشع، وهو يناقض العقل وقوانين الطبيعة؛ فكيف فسره شخص عقلاني محض مثل سبينوزا؟ قال: بأن النبي يوشع لم

يكن يعرف علم الفلك الحديث؛ لأن هذا العلم لم يكن قد وجد بعد. وبالتالي فتوهم أن الله أوقف الشمس فعلاً بطريقة خارقة للعادة. ولذلك فَإِنَّهُ جهل السبب الحقيقي لاستطالة النهار وتأخر الليل. فالواقع أن كمية الصقيع كانت كبيرة في تلك اللحظة في الهواء، فحصل انعكاس استثنائي لأشعة الضوء، وتوهم الناظرون أن الشمس توقفت في السماء ولم تعد تتحرك...

نلاحظ أن سبينوزا لا ينكر حصول القصة أو المعجزة، ولكنه يعزوها إلى أسباب طبيعية لا إلى أسباب خارقة للطبيعة. وهنا يكمن الفرق بينه وبين المؤمن التقليدي الذي يبتهج أكثر كلما كانت المعجزة أكثر انتهاكًا لقوانين الطبيعة.

مهما يكن من أمر فإن سبينوزا يتجرأ على قول ما يلي: بما أن النبي يوشع كان يجهل قوانين الطبيعة فَإِنَّهُ لم يفهم المعنى الحقيقي لهذه الظاهرة الاستثنائية التي شهدها بأم عينيه. وبالتالي فإن مهمة النقد العقلاني تكمن فيما يلي: الكشف بواسطة علم الفيزياء عن القوانين التي كان يجهلها النبي. ولكن المعجزة بحسب تعريف سبينوزا تفترض التعليق المؤقت من قبل الله لقوانين الطبيعة؛ أي: للقوانين التي خلقها هو نفسه من أجل تنظيم حركة الكون؛ وبالتالي فالمعجزة إذن مستحيلة. فالله لا يمكن أن ينتهك القوانين التي سنَّها.

وهنا نلاحظ أن الأمر ينتهي بسبينوزا ليس فقط إلى تقديم تفسير جديد للتوراة، وإنما إلى نفي المعجزات الواردة فيها. وهنا تكمن عقلانية سبينوزا المطلقة، وبعضهم يقول: وقاحته... وهي التي تميزه عن جميع مفكري عصره، بمن فيهم مالبرانش الذي كان عقلانيًا أيضًا وديكارتيًا، ولكنه لم يكن يستبعد حصول المعجزات لسبب استثنائي.

هذا فيما يخص اليهود والتوراة. وأما فيما يخص المسيحية والإنجيل فإن سبينوزا تجرأ على رفض العقائد الأساسية للمذهب الكاثوليكي: كالتأكيد على تجسُّد الله في المسيح، أو القول بقيامة المسيح بعد موته ببضعة أيام، أو القول بالقربان المقدس؛ أي: أن جسم المسيح ودمه موجودان حقيقة في الخبز والخمر الذي يعطيه الكاهن للمصلين في نهاية القداس.. فهذه خرافات في رأي سبينوزا، ولا يمكن لأي شخص عقلاني أن يؤمن بها. ولكي يترك مخرجًا للمسيحيين فَإِنَّهُ قال بتأويل هذه العقائد على أساس رمزي، لا حقيقي واقعي. فقيامة المسيح بعد الموت لم تكن جسدية وَإِنَّمَا رمزية أو روحية. وتجسد الله فيه هو أيضًا على سبيل الرمز. وقل الأمر ذاته عن قطع الخبز الصغيرة وجرعات الخمر...

وبالتالي فالتفسير الرمزي أو المجازي ضروري لكيلا يحصل تناقض فظيع بين الكتاب المقدس وبين المنطق والعقل. ولم يتردد سبينوزا عن القول لأحد أصدقائه: ينبغي تفضيل العقل؛ إن لم يكن على الكتاب المقدس فعلى الأقل على ما نفهمه منه...

ولكن هل يعني ذلك أن سبينوزا ينكر أهمية الدين أو بالأحرى فائدته؟ بالطبع لا. فالواقع أن العامة لا يمكن أن تجد خلاصها إلاَّ عن طريق الخضوع للدين. وتُروى عنه الحكاية التالية: «سألته يومًا مؤجِّرته التي كان يسكن عندها: هل يمكن أن أجد نجاتي عن طريق ديني وممارستي لشعائره وعباداته؟ فأجابها سبينوزا: دينك جيد يا سيدتي، ولست بحاجة إلى دين آخر غيره بشرط أن يكون ذلك من خلال التقى، وأن تعيشي حياة هادئة ومسالمة ولا تؤذي أحدًا..

في الواقع، إن سبينوزا كان يعرف أن الدين يؤمن للناس البسطاء الطمأنينة النفسية التي لا يمكن أن يجدوها في أي مكان آخر. وبالتالي فمن غير المعقول أن يحرمهم من هذه الطمأنينة التي لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها. أما هو فكان يستطيع التوصل إليها عن طريق آخر غير الدين. وبالتالي فهناك جوانب إيجابية في الدين لا يمكن إنكارها. ولكن الشيء الذي كان يخيفه في الدين هو التعصب.

نقول ذلك وبخاصة أن الصراعات المذهبية أو الدينية كانت حادة في هولندا عندما ألَّف كتابه. فالمذهب الرسمي المسيطر كان يحتقر المذاهب الأخرى على الرغم من أنها تنتمي إلى المسيحية مثله. فلم تكن تعتقد بضرورة ممارسة الشعائر والطقوس، وإنما كانت ترى أن جوهر الدين يكمن في محبة الآخرين. كانت ليبرالية جدًا في فهم المسيحية، فعل الخير ليس إلا. ولم تكن تؤمن بالعقائد الأساسية المسيحية: كالتثليث مثلاً، أو الإيمان بألوهية المسيح... ولهذا السبب تعرضت الطوائف البروتستانتية الليبرالية للاضطهاد والملاحقة وهذا ما أزعج سبينوزا جدًا؛ لأن الكثيرين من أعضائها كانوا أصدقاءه. فهو أيضًا يرى أن الدين هو المعاملة، وحسن الطوية، ومساعدة الفقير، ومحبة الآخر ولو لم يكن ينتمي إلى ديننا أو طائفتنا. وهذا الفهم الواسع للدين، والذي هو أخلاقي بالدرجة الأولى كان غريبًا جدًا على عقلية الأصوليين المتزمتين الذين يختزلون الدين إلى جملة من الطقوس والشعائر الشكلانية الخارجية، وجملة من المحظورات والمحرمات، وجملة من العقائد اللاهوتية التي تخرج عن سيطرة العقل.

هكذا نجد أنه كان يوجد داخل المسيحية نفسها مفهومان للدين: مفهوم أصولي متحجر، ومفهوم ليبرالي متحرر. وكان الأصوليون يتهمون الليبراليين بأنهم من عَبَدة الشيطان! لماذا؟ لأنهم يرفضون رجال الدين ولا يعتقدون بضرورة أداء الطقوس والشعائر.. ولأنهم كانوا عقلانيين أو روحانيين في فهمهم للدين فإنهم اُتُّهموا بالزندقة، أو حتى بالإلحاد والكفر. فالأصولي يهمه قشور الدين وطقوسه الخارجية، لا جوهره ولا مضمونه. وفهم الأصولي للدين يكون عادة قمعيًا، متجهمًا، إرهابيًا. وبالتالي فلا يستطيع أن يتحمل وجود هذه الطوائف المتسامحة جدًا في فهمها للدين.

نذكر من بينها طائفة الصاحبيّين (أو الكويكرز) التي كانت منتشرة أيضًا في انجلترا. وهم الذين أثنى عليهم فولتير عندما زار انجلترا في بدايات القرن الثامن عشر، كما أثنى على تسامحهم وإنسانيتهم، وقارن ذلك

بتعصب الكاثوليكيين في فرنسا. وقد دعوا بالصاحبيين لأنهم كانوا يشكلون في البداية جمعية الأصحاب أو الأصدقاء التي تجتمع بشكل دوري من أجل التأمل من خلال فترات صمت طويلة. وهم لا يزعجون أحدًا ولا يفرضون تديُّنهم على أحد ويحبون جميع البشر بمن فيهم أولئك الذين لا ينتمون إلى طائفتهم أو طريقة فهمهم للدين. وقد أُسست جمعيتهم حوالي منتصف القرن السادس عشر، وهي عبارة عن فرع من فروع البروتستانتية. وينحصر تواجدهم اليوم في انجلترا، وهولندا، وبخاصة أمريكا. ولا يتجاوز عددهم اليوم المائتي ألف شخص في شتى أنحاء العالم.

وهناك طوائف أخرى بروتستانتية ليبرالية غيرها.

وعمومًا كان أصدقاء سبينوزا ينتمون إلى هذه التيارات الدينية البعيدة عن التعصب.نذكر من بين هذه الطوائف بشكل خاص طائفة المنّونيين، نسبة إلى الكاهن الهولندي منّو سيمون (1496–1561).

على الرغم من أن سبينوزا كان صديقًا للتيارات المسيحية الليبرالية إلاَّ أنه اصطدم أحيانًا بالخرافات المنتشرة في أوساطهم. وهي خرافات يصعب اقتلاعها من النفوس؛ لأنها متجذّرة منذ زمن طويل. ونقصد بها هنا الأفكار الشائعة عن الكتب المقدسة والتي يحتج بها المؤمنون ضد العقل كلما دعت الضرورة إلى ذلك. فالنقل يتغلَّب على العقل لدى المؤمنين بشكل عام. أو قل: إن هيبة النصوص المقدسة، وهي هيبة راسخة منذ قرون عديدة في عقول البشر، تتغلَّب بالضرورة على هيبة الفلسفة أو الفكر المنطقي.

وعلى الرغم من أن سبينوزا كان يعيش في العزلة ويحرص على عدم نشر آرائه عن الدين، إلاَّ أن سمعته كانت قد انتشرت وأقنعت الناس بأنه ملحد لا يؤمن بأي دين من الأديان بما فيها الدين اليهودي الذي نشأ فيه. وهذه السمعة كانت مخيفة في ذلك الزمان؛ لأن كلمة ملحد كانت تعني تقريبًا كلمة مجرم! وكان القانون الأوروبي يعاقب عليها أشد العقاب.

بالطبع فإن سبينوزا لم يكن ملحدًا بالمعنى الذي يقصدونه، ولكن فهمه الواسع للدين كان فوق مستوى أناس عصره. في الواقع إن سبينوزا لم يكن طائشًا ولم يهاجم الدين، وإنما هاجم اللاهوتيين وطريقة تفسيرهم للدين. وهنا يكمن فرق كبير. ولكن عامة الناس لا تفرق بين الدين ورجاله. فأنت إذا ما هاجمت الأصوليين أو رجال الدين فإنهم يعتقدون أنك هاجمت الدين!

مهما يكن من أمر فإن هدف سبينوزا من وراء تأليف كتابه عن اللاهوت السياسي هو تقديم تفسير جديد للدين وللنصوص المقدسة. وهو يحرص على القول بأن هذا التفسير لا يتعارض مع النظام السياسي الجمهوري ولا مع الحرية المطلقة للتفكير. وحده تأويل الأصوليين للدين يتناقض مع ذلك.

والبعض يعتقد أن تصور سبينوزا لله لم يكن بعيدًا جدًا عن تصور أديان التوحيد. ولكن الكثيرين من الآخرين يعتقدون العكس. فهم يرون أنه كان أقرب إلى مذهب الحلولية ووحدة الوجود. مهما يكن من أمر فربما كان موقفه أقرب إلى الإيمان منه إلى الإلحاد بالمعنى المادي المحض للكلمة.

وعلى أي حال فإن أحدًا لم يتحدث عن الله مثلما تحدث هو، ولم يكرر كلمة الله على مدار كتبه مثلما كررها هو. فإذا كان ملحدًا بعد ذلك، فإنه ليس بالمعنى المبتذل أو السهل أو الرخيص الشائع.

ينبغي العلم بأن نقطة انطلاقه الأولى في الكتاب المذكور هي الوحي الذي يعترف به بدون أي مناقشة؛ فأنبياء العهد القديم وحواريو العهد الجديد استطاعوا التوصل إلى مجموعة صغيرة من الحقائق الأساسية الضرورية لهداية الإنسان في هذه الحياة. لقد توصلوا إليها عن طريق آخر غير طريق الفلسفة. وأولى هذه الحقائق هي أنه يوجد إله، والله هو الذي يسهر بعنايته على البشر ويأمرهم بأن يحبوا بعضهم بعضًا. وكل اللاهوت الديني يختزله سبينوزا إلى هذه الفكرة الأساسية، والاعتقاد بصحة ذلك يعني أنك شخص مؤمن. وتطبيق هذا الأمر في الحياة العملية يعني أنك تقيٌ ورع.

وسبينوزا يعتقد أن طاعة الله والإيمان به وتنفيذ أوامره التي تتلخص كلها بمحبة الآخرين تكفي لنجاة الإنسان أو خلاص روحه في الدار الآخرة. وليس بحاجة إلى الإيمان بشيء آخر، أو ممارسة أية طقوس أو شعائر.. هكذا نلاحظ أنه بسَّط الدين إلى أقصى حد ممكن، وأعاده إلى جوهره الحقيقي: التقى، الورع، الاستقامة، محبة الآخرين.

في الواقع إن التفسير العقلاني الذي قدمه سبينوزا عن الكتابات المقدسة يهدف بالدرجة الأولى إلى بلورة نوع الأخلاق الاجتماعية التي تجنِّب البشر الصراعات الطائفية والمذهبية. فالمبدأ اللاهوتي الذي نصّ عليه لا يمكن أن يُرفَض من قبل أي دين أو مذهب. لا يوجد دين يرفض المبدأ القائل بمحبة الآخرين أو مساعدتهم ومعاملتهم بالحسنى. ولكن الطقوس والشعائر والعقائد التي تختلف من دين لآخر هي التي تفرق بين البشر وتشعل الحروب المذهبية والعصبيات الطائفية.

وإذن فسبينوزا حاول حلَّ مشكلة اجتماعية خطيرة كانت تهدد هولندا التي يعيش فيها المسيحيون بشتى طوائفهم وكذلك اليهود.. فهؤلاء، لكي تجنّبهم الشقاقات والنزاعات ينبغي أن تجمعهم على مبدأ واحد يكون بمثابة القاسم المشترك للجميع. وبعدئذ يستتبُّ السلام العام في المجتمع، ويمكن للفلاسفة أن يتفرغوا لأنفسهم وتأملاتهم بدون أن يعكِّر ضجيج العامة صفوهم أو يهدد طمأنينتهم. وعندئذ تبتدئ بلورة الطريق الآخر المؤدي إلى الحقيقة: أي طريق الفلسفة، لا طريق التسليم والدين...

في الواقع إن مشكلة سبينوزا كانت هي الكثرة: أي أغلبية الشعب التي سرعان ما تستفزها الأهواء والعصبيات فتنهض لكي تحرق الأخضر واليابس. وهي أكثرية عاجزة عن فهم الفلسفة أو الارتفاع إلى

مستوى المعرفة الفلسفية. ولذا فمن المستحسن أن نقدم لها أخلاقًا عملية قائمة على الإيمان والدين المتسامح. ولذا لم يحاول سبينوزا أبدًا تغيير عقلية أصدقائه أو جيرانه الذين كانوا يجدون طمأنينتهم في الدين، وممارسة طقوسهم وشعائرهم. فما داموا يعيشون بسلام وأمان ولا يؤذون أحدًا فإن تديُّنهم جيد ومقبول عند الله. ولكن إذا حاولوا الاعتداء على الآخرين أو إجبارهم على ممارسة الشعائر والطقوس أو إكراههم على اعتناق نفس العقائد، فإن تديُّنهم يتحول إلى تعصب غير مقبول. وهو تعصب يهدِّد السلام الاجتماعي في بلد يعجُّ بالطوائف والمذاهب المختلفة.

في الواقع إنه كان يرفض شخصيًا كل الطقوس والشعائر سواء أكانت مسيحية أم يهودية؛ لماذا؟ لأن جوهر الدين يكمن في مكان آخر، ولأن اختلافها من هذا الدين إلى ذاك، بل وأحيانًا من هذا المذهب إلى ذاك، يدلُّ على عرضيّتها وطابعها التاريخي المحض. وبالتالي فهي ليست ملزمة وخاصة بالنسبة للفيلسوف. أما بالنسبة للعامة فبإمكانهم أن يمارسوها إذا كانت تؤمِّن لهم الراحة النفسية.

ولكن ماذا نفعل إذا ما عثرنا على تناقض بين أحد مقاطع التوراة وبين العقل؟ سبينوزا لا يتردد لحظة واحدة في الانتصار للعقل وإهمال المقطع المذكور واعتباره شيئًا مضافًا من قبل النسّاخ إلى الكتاب المقدس، وبالتالي فهو ليس منه ولا يلزمنا بأي حال.

وأخيرًا نطرح هذا السؤال: ماذا كان موقف المعاصرين من كتاب سبينوزا بعد صدوره؟ على الرغم من أَنَّهُ لم يوقع اسمه عليه. وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذها إِلاَّ أَنَّهُم عرفوا بأنه هو الذي أَلَّفه.

وقد أجمع اللاهوتيون على تكفيره والتنديد بأفكاره الهدّامة والخطرة على الدين. ففي رأيهم إِنَّهُ لا يمكن اختزال الدين إلى مجرد طاعة الله ومحبة الآخرين، وإنما هناك أشياء أخرى غير ذلك، أو بالإضافة إلى ذلك هناك الطقوس والشعائر والعقائد... ثُمَّ قالوا بأن فكر سبينوزا يتعارض مع تعاليم الكنيسة المسيحية، وبالتالي فلا يمكن القبول به؛ لأن ذلك يعني الخروج عن الدين... ولكن هذه الإدانات الصادرة عن رجال الدين والتي كانت متوقعة لم تمنع انتشار الكتاب وحصول ضجة كبيرة حوله.

وبما أنه مكتوب باللاتينية -أي: لغة الثقافة في كل أنحاء أوروبا آنذاك-؛ فَإِنَّهُ انتشر خارج هولندا؛ أي: في ألمانيا، وفرنسا، وانجلترا. وتصدى الكثيرون له إما لشرحه، وإما لدحضه، وإما للاثنين معًا.

في الواقع إن أطروحته القائلة بأن الفلسفة لا تهدّد الدين لم تقنع الكثيرين، وبخاصة إذا ما أخذنا الدين بالمعنى الشائع في المجتمع لا كما يتصوره هو. فالدين بالنسبة للمسيحي العادي كان عبارة عن طقوس وشعائر وأسرار ربانية غيبية قبل كل شيء آخر. وبالتالي فالمفهوم العقلاني الذي قدمه عن الدين ما كان بإمكانه أن يواجه المفهوم التقليدي الراسخ منذ مئات السنين. سوف ينتصر مفهومه عن الدين ولكن

لاحقًا؛ أي: بعد مائتي سنة، بعد أن تتقدم الشعوب الأوروبية، وتتعلّم، وتستنير... حقًا لقد جاء سبينوزا قبل الأوان بوقت طويل...

****

الهوامش

*) مترجم وباحث من سوريا يقيم في فرنسا.

1) في بداية هذا الكتاب يقول سبينوزا ما يلي: هذا الكتاب يتضمن بعض المقولات التي تبرهن على أن حرية التفلسف تتوافق مع التقى والإيمان واستتباب السلام والأمان في الدولة، ولا تسبب لها أي خطر. بل ليس فقط تتوافق مع كل ذلك، وإنما لا يمكن القضاء على الحرية الفلسفية إلاَّ إذا قضينا في ذات الوقت على التقى ذاته وأمان الدولة ذاتها. انظر النص الفرنسي الذي يحمل العنوان التالي: مقالة في اللاهوت السياسي. منشورات فلاماريون، 1965.

- SPINOZA: Traité théologico-politique. Flammarion. 1965.

2) جان دوفييت هو رجل سياسي هولندي (1625-1672) قتل مع أخيه في وسط الشارع من قبل الرعاع والمتزمتين المسيحيين بسبب أفكاره الليبرالية والتحررية. وكان قد لعب دورًا كبيرًا سابقًا بصفته الحاكم الفعلي لهولندا طيلة سنوات عديدة.

- Jan de Witt

3) نقلت هذا الكلام مع بعض التصرف في الترجمة والعرض عن كتاب فيردنان الكييه، أحد أساتذة الجامعة الفرنسية في الخمسينات والستينات. وعنوان الكتاب هو التالي: عقلانية سبينوزا. المطبوعات الجامعية الفرنسية. 1981، ص26-27.

- Ferdinand ALQUIE: Le rationalisme de SPINOZA. P.U.F. 1981. pp. 26-27.

4) المصدر السابق، ص27.

العرب واليهود في فكر الفيلسوف فردريك نيتشه

سميرة فياض الخوالدة*

(1)

حين انقسم العالم في القرن العشرين إلى معسكرين شيوعي ورأسمالي، كان أحدهما ينسب إلى كارل ماركس؛ كان يجب أن ينسب الثاني إلى الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (1844-1900)، «فيلسوف القوة وإرادة الحياة والإنسان المتفوق» كما وصفه د.حسن حفني[1] (ص333).

فهناك ما يشبه الإجماع على أَنَّهُ يشكل هو وكارل ماركس وسيجموند فرويد الركائز الثلاث التي قام عليها الغرب في هذا القرن. ويصل الدارس حتما إلى هذه المقولة حين يتبع أصول جميع الحركات الفكرية التي صاغت الغرب الرأسمالي في القرن العشرين من مختلف جوانبه: الاقتصادية والثقافية والسياسية.

فأهم الحركات والتوجهات في هذه المجالات تأسست على فهم معين لفكر هذا الفيلسوف ودعوته، أو ربما على سوء فهم لهذا الفكر في بعض الأحيان كما سيأتي تفصيله فيما بعد.

وحين نستخدم كلمة دعوة هنا فإنما نقصد أن نشير إلى أن نيتشه لم يكن فيلسوفا عاديا بالمعنى الفكري المجرد للفلسفة؛ بل كان «إصلاحيا» يؤمن ويسعى إلى التغيير في بنية التفكير والسلوك الإنساني، ولم يكن يكتفي بوصف هذا الفكر والسلوك وتحليله والتعليق عليه كما فعل معظم الفلاسفة.

ومن غريب التناقضات أن ينحدر هذا الفيلسوف الثائر الذي أزاح آخر ستارة للدين عن المسرح الأوروبي من أب قسيس؛ بل إن أجداده لأبيه وأمه كانوا سلسلة متتابعة من رجال الدين. وكانت أمة سيدة تقية تتمسك بمذهبها في تزمّت. وقد جاء على مثالها في السلوك والأخلاق في مطلع شبابه، حتى أطلق عليه في مدرسته اسم «القسيس الصغير»، وقال فيه أحد أصدقائه إِنَّهُ «كالمسيح في معبد»[2].

وتزداد أهمية نيتشه أيضا حين نذكر أَنَّهُ أعلن توقعات لأحداث مستقبلية تقع في أوروبا، وقد وقعت بالفعل في القرن العشرين، مِمَّا يدل على نفاذ بصيرته في فهم الواقع الذي كان يعيشه العالم الغربي، بحيث رأى واستشرف المصير الذي تؤدي إليه هذه الأحوال. كان يتوقع –وأعلن ذلك في مؤلفاته– أن القرن العشرين سيشهد ظهور حالة من العدمية (حيث انعدام القيم وتلاشي أي معنى للحياة البشرية)، وتهاوي نظام العالم القديم، وسيكون قرنا مشهودا بحروبه الضخمة، كما سيكون قرن السياسة على نطاق واسع (ربما هو مفهوم ~~العولمة الذي يسيطر هذه الأيام).~~ وسيختفي فيه الاعتقاد بالدين وبالإله والأخلاق. قرنا تلد فيه ديموقراطية أوروبا أنظمة طاغية ودكتاتورية (وقد رأينا نظامي هتلر وموسوليني والأنظمة الشيوعية في المعسكر الشرقي. وقد توقع أن يسير الفكر البشري فيه على خطى هيجل (ونظريته في زحف التاريخ) وتصبح فيه مقولة دارون (البقاء للأصلح في الطبيعة) واقعا عمليا يطبق في حياة المجتمعات الإنسانية حتى يمسخ المرء إلى حيوان أو آلة

.[3]

ومن توقعاته التي شهدنا بزوغها ثُمَّ أفولها ما ورد على لسانه بخصوص روسيا، فهي في نظره وحش أوروبا الضاري، ولشعبها عزم مصمم ثابت امتاز به عن الشعوب الغربية، ولن يكون عجيبا –كما يقول نيتشه– أن نرى روسيا تبسط سلطانها وسيادتها على أوروبا[4].

ومن أهم المدارس الفلسفية التي انبثقت مباشرة من فكر نيتشه الفلسفة الوجودية التي أسسها مارتن هايدجر ومن بعده جان بول سارتر. وهي فلسفة قامت على الوجود المادي البحت للإنسان. والوجود المنقطع عن الميتافيزيقيا، وكل ما تشمله من أديان وروحانيات؛ يصبح فيها الكون رؤية فردية، ولا يبقى معايير عامة لبني البشر، بل يصبح كل إنسان معيارا لنفسه، وله الحرية الكاملة.

وكذلك المدرسة الشكلية في الأدب خاصة، والتي قامت على الاعتقاد بالظاهر الملموس فقط، وأنه لا شيء وراء ذلك. واشتهر منها مدرستا براغ وكوبنهاغن للأدب والإنسانيات، والمدرسة الشكلية الروسية.

ولعل أكثر الورثة شرعية في عقب فردريك نيتشه هم مؤسسو الاتجاه التفكيكي في النقد، وعلى رأسهم جاك دريدا وميشيل فوكو؛ فالأول يكاد يكون الامتداد الحقيقي لنيتشه، حيث استمر في تطبيق المنطق الناقض للمقولات الفكرية المختلفة، هادما بناءها من الداخل وبنفس الأدوات التي قام بها بهذا البناء. وهذا الاتجاه من أهم الاتجاهات في عالم ما بعد الحداثة والذي انبثق برمته من فلسفة نيتشه، فهو الذي قال عن العالم: إِنَّهُ «نص» يقرؤه كلٌّ على طريقته، وبالتالي فلا توجد حقيقة أو معرفة عامة يراها الجميع رؤية موحدة متفق عليها[5].

ويمتد «ظل نيتشه الطويل، وبخاصة تصوره لحركة الكون كتفاعل قائم على الاختلاف والتضاد ليهيِّئ المسرح أمام النقد المعاصر في مجال الفكر والفلسفة»[6].

وينسب إليه كذلك القول بنسبية الأخلاق والمعرفة، حيث يتم الربط بينها وبين المنفعة، فلا يكون للخلق الواحد قيمة ثابتة مطلقة؛ بل تتغير هذه القيمة بتغير الظروف المكانية والزمانية. أما إمكانية التمييز بين الحق والباطل فقد صارت موضع شك كبير وربما استحالة [7].

يقول الآن بلوم في كتابه الشهير «إغلاق العقل الأميركي» (1987)، والذي ينقد فيه نظام التعليم العالي في الولايات المتحدة: إن التصحر الأخلاقي في الجامعات الأمريكية المعاصرة نبع من الفكر الألماني، بدءا من نيتشه في القرن التاسع عشر. [8]

أما في مجال السياسة فيتبلور في فكر نيتشه محوران هامان:

أولهما: هو اقتناعه التام بحكم النخبة معددا فضائله وميزاته. والنخبة في رأيه قد تكون هي الطبقة الأرستقراطية التي كادت تنقرض في أوروبا، أو على الأقل فقدت مركز السيطرة في الدولة. وهو يحمل

مسؤولية هذا التراجع والذي يأسف عليه أشد الأسف للثورة الفرنسية التي أعلنت شعاراتها الشهيرة «حرية، إخاء، مساواة»؛ كما يؤكد ليست في الطبيعة البشرية وغير البشرية. ومفهوم المساواة المرفوض لديه ليس بمعنى العدالة أو المساواة أمام القانون؛ بل هو تجاهل لمبدأ تميز الأفراد عن بعضهم البعض في الاستعدادات والقدرات. ويطرح سؤالا مؤداه أن ليس كل من حصل على حق الانتخاب مؤهلا لذلك وقادرا على الاختيار الصحيح؛ وفي الأغلب ستكون النتائج إما سيئة وإما معرضة لتأثيرات شتى. ومن هنا يعلن رفضه الشديد للديموقراطية وحكم الجماهير، مميزا بين أخلاق النبلاء وأخلاق العبيد والغوغاء.

والمحور الثاني في فكره السياسي هو: ما اشتهر به من فلسفة القوة والإرادة، والتأكيد على الحياة وكل ما يخدمها ويقويها، ويدفع بالإنسان إلى الأمام في طريق الرقي، وما سماه بـ«تجاوز الذات»؛ أي: أن تكون في غدك أحسن منك في يومك، وأن يكون نسلك -إن كان لابد من الإنجاب- متقدمين عليك في كل الصفات، وأن يتفوق جيلهم على جيلك. وقد لخص هذه الفكرة بما بشر به من الإنسان السوبرمان الذي أسهب في الحديث عنه.

فأما المحور الأول فقد نشأت عنه -سواء عن فهم صحيح من قبل الدارسين له أم عن فهم خاطئ وتحريف- الحركات الدكتاتورية في أوروبا مثل: النازية والفاشية، والتي قامت على فلسفة التميز العرقي وسيطرة الأقلية من النخبة متمثلة في الأحزاب وميليشياتها.

وأسوأ تهمة ألصقت به أن هذه الاتجاهات نمت وترعرعت من البذور التي زرعها في عقول الألمان، وأن التنكيل باليهود كان وليدا لبعض ما كتبه عن اليهود في أوروبا، واقعهم ومستقبلهم. والواقع أَنَّهُ من السهل جدا أن يساء فهم كتاباته، فهي أولا مدبجة بأسلوب أدبي أقرب إلى الشعرية مِمَّا يمكن أن يوصف بالسهل الممتنع (وقد كان نيتشة شاعرا مجيدا له العديد من القصائد).

وثانيا: لنيتشه في فكره خاصية ندر وجودها عند الفلاسفة؛ بل هي من صفات الشعراء أيضا، ألا وهي «الرؤية المنظورية» perspectivism، والتي يقدم الكاتب فيها موضوعه من رؤية متعددة الزوايا وجميعها متساوية في الوزن والأهمية بحيث لا يستطيع المتلقي أن يجزم أيّ هذه الرؤى هي المقصودة من قبل الكاتب. والحقيقة أنه لا توجد رؤية واحدة للكاتب، بل هو نفسه واقع تحت تأثير تعدد الرؤية. وهذا ما نجده في كتابات نيتشه مِمَّا حدا ببعضهم أن يصمه بالتناقض.

وبسبب من هذه الشبهات فقد نيتشه الكثير من شعبيته في أوروبا وأمريكا أثناء الحرب العالمية الثانية إلى أن قام بعض المنافحين عنه يجادلون في أن هتلر وجماعته فهموا نيتشه فهما خاطئا، وقرؤوه قراءة سطحية دون تمعن، وقدم هؤلاء المدافعون بدورهم قراءات جديدة له تبرئه من وزر النازية ومن لف لفها.

ويقول تشارلز سكوت: «لقد عادت أعماله لتلقى قبولا في إنجلترا والولايات المتحدة بعد الحرب العالمية

الثانيـة وبعـد أن أدرك النـاس أن اسـتغلال كتاباتـه مـن قبـل الـرايخ الثالـث في ألمانيـا كـان تحريفـا فاضـحا لفكره»[9].

وأمَّا المحور الثـاني فقـد تولـد عنـه فلسـفة أن القـوة في الحـق، والقـوي هـو الـذي يضـع النظـام العـالمي، وأن السـوبرمان هـو الإنسـان الـذي لا يخضـع لأي سـلطة، بـل هـو مطلـق الحريـة والارادة قـادر علـى صـنع قـدره بنفسه. وهذا ما طبقته سياسة الغرب خاصة أميركا في النصف الثاني من القرن العشرين، وتطبقه الآن.

والواقع أن فكرة السوبرمان قد أشار إليها أصلا المفكر الأميركي إمرسون الذي تأثر به نيتشه، ونقلها عنه، وكتب عنها باستفاضة؛ ومن هنا يمكننا القول: إن بضاعتهم ردت إليهم، فتلقفوها.

(**2**)

تأثر موقف نيتشه من اليهود ورأيُه فيهم بعدة عوامل مثل: صداقاته التي كانت تتروح ما بين أعداء لليهود (أو أعداء السامية كما اصطلح على تسميتهم في الغرب) وأشخاص من اليهود أنفسهم. ولأن نيتشه بكونه فيلسـوف التناقضـات، فهـو يـرى حسـنات الشـيء ونقيضـها؛ فقـد كـان موقفـه مـن اليهـود يتسـم بأنـه بـدأ باحترامهم بحذر شديد في كتاباته الأولى، لكنه عاد يتسم بالهجوم الصريح القاسي في كتاباته الأخيرة.

ففي كتابه: «إنسان مفرط في إنسانيته» الذي صدر عام 1879 نجده يتحدث عن الشعب اليهودي باتزان وحذر شديدين، حديثا هو أقرب ما يكون إلى حديث الساسة والدبلوماسيين في تنظيرهم الفكري. ومـن خـلال هـذا الكتـاب يتضـح لنـا موقفـه مـن اليهـود والمعضـلة الاجتماعيـة الـتي يثيرهـا وجـودهم ضـمن المجتمعـات الأوروبيـة؛ فالنزعـات القوميـة الضـيقة لـدى الأوروبيـين أبعـدت الأقليـة اليهوديـة مـن دائـرة القبـول اجتماعيـا، وهـذه مشـكلة لا يمكـن حلهـا -كمـا يبـين نيتشـه- إلاَّ إذا اسـتبدلت العقليـة القوميـة لـدى تلـك الشعوب بالانتماء الإنساني العريض أو ما اصطلح هو على وصفه بـ«الأوروبي الصالح»[10].

يقـول نيتشـه: إنَّهُ لم يبـق أمـام اليهـودي سـوى أن يعلـن عـن نفسـه كمـواطن أوروبي صـالح، وأن يعمـل في مجريات حياته على التعايش السلمي بين الأمم، ويسعى لاندماج هذه الأمم ومحو الفروقات القومية بينها؛ لأن مشـكلة اليهـود لا توجـد إجمـالا إلاَّ في حـدود الـدول الـتي تسـيطر علنهـا النزعـة القوميـة. ففـي مثـل هـذه المجتمعات غير المفتوحة يمكن لطاقة اليهود وذكائهم المتفوقين، ذلك الرأسمال من العقل والإرادة اللذين تراكما لمدة طويلة، وجيلا بعد جيل في مدرسة الشقاء -حسب قوله-؛ يمكن أن يبلغا درجة من السيطرة تثير الغيرة والبغض، بحيـث أن هـذه المشـاعر ستنتشـر لـدى كـل الأمـم الأوروبيـة تقريبـا. وبقـدر مـا تتبـنى هـذه الشـعوب بدورها مواقف أكثر قومية بقدر ما ينتشر فيها ذلك الأدب المقيت الذي ينوي أن يسوق اليهود إلى المذبحة كأكباش فداء عن كل السيئين في الأمور العامة والداخلية[11].

أما إذا لم يعد الأمر يتعلق بالحفاظ على نقاء العرق عند الأمم، ولم تمانع شعوب أوروبا أن ينشأ جنس

أوروبي هجين خليط، ولكنه أقوى مما لديها في الحاضر؛ فإن اليهودي عندها يصير عنصرا مفيدا ومرغوبا فيه.

ويؤكد نيتشه أن لكل أمة ولكل إنسان ملامح منفرة، بل شريرة، وإنه لمن الظلم أن نطلب من اليهودي أن يكون استثناء؛ فهو ليس نسيج وحده في ما يتصف به من هذه الملامح الشريرة والمنفرة بوجه خاص.

ويعترف نيتشه كذلك بأن بعض المسؤولية عن شقاء اليهود في أوروبا يقع على عاتق الأوروبيين أنفسهم. كما يعلن عن كون أوروبا مدينة لهم جدا حيث نقلوا إليها علوم اليونان القديمة التي وصفت العالم وصفا مطابقا للعقل متحررا من الأساطير مِمَّا ساهم في بناء الحضارة الأوروبية المعاصرة[12].

وفي عام 1887 ظهر لنيتشه كتاب: «ما وراء الخير والشر»، وفيه يواصل حديثه شبه السياسي. يتحدث نيتشه عن نزعة معاداة السامية التي تدينها القيادات السياسية بشكل جذري لكن –في اعتقاده– أن هذا التعقل وهذه السياسة لا يقضيان على الشعور المناهض لليهود بحد ذاته؛ فالألمان يرون أن عدد اليهود في ألمانيا كبير جدا وأكثر من اللازم، بحيث يصعب على المعدة الألمانية، وعلى الدم الألماني –ويؤكد نيتشه أَنَّهُ سيظل يصعب عليهما زمنا طويلا– هضم هذا المقدار الموجود من اليهود. ويشير إلى أن أمنية الشعب الألماني أن لا يأتي المزيد منهم ما هي إلاَّ أمنية أمة تخاف أن يأتي عرق آخر أقوى منها فيمحوها أو يطفئها. وفي هذه الحالة قد يكون اليهود هم السلالة الأقوى، الأكثر مقاومة والأصلب في أوروبا وقت كتابة الكتاب؛ فهم يعرفون كيف يفرضون أنفسهم حتى في أقسى الظروف، وذلك بفضل مزايا خفية يمكن أن تحمل أحيانا على محمل العيوب. إن لدى اليهود وقتا كثيرا يترجم بآلاف السنين، إنهم يتغيرون متكيفين مع الظروف بكل هدوء.

ويوجه نيتشه نصيحة إلى الساسة ليس في بلاده وحسب، بل في أوروبا قاطبة. يقول في كتابه الآنف الذكر –ولا ننس أَنَّهُ صدر في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر–: إن أي مفكر يهتم بمستقبل أوروبا عليه أن يأخذ في مخططاته بعين الاعتبار وجود اليهود الروس الذين يشكلون من الآن فصاعدا عاملين أساسيين سيلعبان دورا رئيسيا ومؤكدا في صراع القوى الكبرى. ما نسميه اليوم «أمة» في أوروبا، هو هذا الكيان الحادث أكثر مما هو الكيان الطبيعي، هو على كل حال ما زال في إطار الصيرورة، شابا، هشا، ليس سلالة بعد كما هو حال الشعب اليهودي.

ويستمر نيتشه في القول: إذن على هذه «الأمم» أن تحترس بشدة عند اتخاذ أية خطوة، وأن تحذر من إثارة روح عدوانية عمياء. إِنَّهَا لحقيقة أن اليهود –كما يقول نيتشه– يستطيعون ومنذ اليوم –إن أرادوا أو إن دفعوا إلى ذلك– أن يسودوا في أوروبا سيادة تامة. وإنها لحقيقة أيضا أنهم لا يسعون إلى هذا الأمر، وليس لديهم مشاريع في هذا الاتجاه؛ ما يريدونه الآن (أي في أواخر القرن التاسع عشر) وما يرغبون فيه –بشيء من الإلحاح– هو أن تمتصهم أوروبا وتهضمهم، إنهم يحترقون شوقا لإنهاء «بداوتهم» [ويقصد بها نيتشه

تنقلهم المستمر وعدم تثبيت جذورهم في مكان ما] بداوة «اليهودي التائه»[13].

وينصح نيتشه بني قومه بقوله: «ويحسن بنا أن نطرد من البلاد جميع الأبواق المعادية للسامية، ينبغي استقبال اليهود بتعقل واصطفائية كما تفعل طبقة النبلاء في إنكلترا. أما في ألمانيا الجديدة، فمن المؤكد أن النماذج العرقية النشيطة جدا والمهتمة جدا تستطيع أن تتحالف مع اليهود»[14].

ومن ناحية ثانية نجد أَنَّهُ هاجمهم، وأن هجومه عليهم كان مبنيا على دورهم التاريخي في تطور النصرانية، وعلى الطبيعة النفسية التي اكتسبوها من خلال تجاربهم عبر الزمن. لقد حولوا النصرانية إلى دين باهت كما سيتضح لنا لاحقا. فبعد أن يكيل نيتشه الثناء لشخص المسيح عيسى عليه السلام يبدأ بالتهجم على بولص الذي يعد المؤسس الحقيقي للكنيسة النصرانية كما هي معروفة اليوم. يرى نيتشه أن المسيح عليه السلام لم يكن محاورا جدليا: لم يكن يحاول أن يقنع الناس برسالته بالحجج المنطقية، بل كان يسعى إلى أن يهتدوا إلى الدين الذي جاء به؛ وبالتالي فقد كانت حياته نموذجا عمليا لتعاليمه، كان صادقا، عمله هو نفس قوله. أما بولص «اليهودي» فلم يكن قادرا على هذا المستوى من الأداء؛ لأنه كان يقاوم طبيعته الخاصة المضطربة: فمن أجل أن ينهي نفسه عن رغباتها وجد نفسه مضطرا إلى أن يلغي هذه الرغبات، وأن يوجد نظام الرهبنة الذي وجد فيه نيتشه نفيا للحياة. لقد أعاد بولص تأويل الغرائز الطبيعية في الإنسان على أنها رذائل يجب كبتها. وهكذا يستبدل اليهودي الحقيقة بالتأويل[15]. وهكذا يتحول الإله في أوروبا –كما يراه نيتشه– إلى إله لكل ما يتألم، وكل ما يجنح إلى الموت. وهو –أي: بولص– بدلا من أن يبشر بما يفيض على الحياة من بهجة ونعيم، وبدلا من أن يبث في الإنسان الإرادة القوية التي تقول للحياة: «نعم»؛ نراه يكره الحياة الحقيقية ولا يحمل لها إلاَّ مقتا[16].

في رأي نيتشه، حَوَّل اليهود الدين في أوروبا إلى أخلاق العبيد؛ فقد نقموا على المبادئ القائلة بأن الصالح والشريف والقوي والجميل والسعيد يحبهم الإله أيضا، وعملوا على دحضها بمنطق قوي؛ قالوا: إن الضعفاء والعجزة والأشقياء والبؤساء هم الصالحون وحدهم، وإن المتألمين والتعساء والمرضى والقبيحين هم وحدهم المقربون إلى الله، ولهم وحدهم أعدت مساكن النعيم. أما النبلاء والأقوياء فهم في تلك الدار المخذولون والأشقون[17].

وهو يرى أن المعركة لا تزال مشبوبة محتدمة منذ عشرين قرنا بين «روما» وارثة الحضارة اليونانية من جهة، واليهودية«موطن البغض ومنزل الروح الكهنوتي» من جهة أخرى. وانتصرت اليهودية في هذه المعركة وانتصرت معها شريعة العبيد.

وتتمثل شريعة الأسياد المضادة لشريعة العبيد بالرجل القوي الشريف الذي تتمثل فيه معاني الفروسية؛ فهو يفتش عن كفء له يبادله النضال، ويحني هامته إزاء قوته، وتراه يحتقر الفريسة الذليلة السهل انقيادها، وتراه

ينحرف عن الخصوم الذين لا يجد فيهم أكفاءه وأنداده. أما الضعيف فهو يميل إلى الظفر السهل والفريسة الخانعة[18]. لقد كانت الروح الرومانية في أوروبا ترى في اليهودي شيئا مضادا للطبيعة، وهو الذي يبادر بالتوجه بالكراهية للجنس البشري أجمع[19].

إذن في تقديره هناك أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد. أخلاق السادة هي الرجولة والشجاعة والإقدام والجرأة. أما الأخلاق الثانية فجاءت من اليهود بصفة خاصة أيام خضوعهم السياسي؛ لأن الخضوع يولد الضعة، ويغلف بالاستكانة والذل القدرات الاستثنائية التي لديهم. وقد طغت هذه النفسية على أوروبا فاستبدلت المكر بالقوة والانتقام الخفي بالانتقام العلني والرأفة بالعنف.

وفي يقينه أن حياة ترتكز على مثل هذه الآراء لهي حياة مكتوب لها أن تنحل وتنزلق إلى الهاوية. ولعل آخر مراحل هذا التدهور –في نظره– هو تمجيد الشفقة والتضحية بالنفس من غير ما داع، والشعور بالعطف حتى على المجرمين. وعندها يصبح الخير ألا نفعل شيئا مِمَّا لا يقوى غمار الناس على فعله. وهذا يعيدنا إلى مفهوم المساواة لديه والذي يعني أن تكون من «القطيع»؛ بل أن تصبح إمعة معدم الشخصية.

أما في كتابه «الفجر» فيقول: بالنسبة لشعب إسرائيل: فالدراما التي سيحفل بها القرن القادم [أي: القرن العشرون] ستقرر مصير يهود أوروبا. ويمكن للمرء أن يدرك الآن أن اليهود ألقوا بنردهم، والأمر يتوقف عليهم؛ إما أن يصحبوا سادة أوروبا أو أن يفقدوا أوروبا كما فقدوا مصر في الزمن القديم حين كان لهم الخيار.

لقد عاشوا في أوروبا ثمانية عشر قرنا استفادوا فيها من التعليم ما نتج عنه الطاقات الروحية والعقلية الاستثنائية التي يملكونها اليوم. تجدهم حتى في أشد حالات الإحباط لا يلجؤون كباقي الأوروبيين إلى الخمور أو الانتحار، ولكل منهم عبرة في تاريخ أجدادهم؛ كيف قهروا أقسى الظروف بأساليب التحاليل، واستغلال المصائب والفرص. يخفون شجاعتهم خلف قناع من الخنوع المثير للشفقة. ورغم محاولات إبقائهم في وظائف وضيعة إلاَّ أن شعورهم يظل هو أن القدر يعدهم لأمور كبرى...

لم يضطروا إلى العمل بأيديهم كالصناع والزراع، ولم يتعودوا استخدام السلاح، ولم يغرس أحد في أرواحهم مشاعر النبلاء فظل فيهم ذلة. أما الآن وقد تزاوجوا مع أرقى العائلات النبيلة في أوروبا فستتغير أحوالهم في الشكل والشخصية خلال مائة عام [كان هذا القول في أواخر القرن التاسع عشر وقد رأينا أنه قد حصل بالفعل]. وهم يعلمون أن أوروبا لن تقهر عنوة؛ بل سيأتي عليها زمن تسقط فيه بين أيديهم كما تسقط الثمرة الناضجة. أما الآن فهم حريصون على أن يبدعوا في كل المجالات حتى يصبحوا هم عما قريب المحكمين في الإبداع[20].

هذه الحملة وكثير مثلها وبألفاظ أشد وأقسى تكرر في كتبه، معبرة عن حنقه على روح «الضعف

والاستكانة» التي رآها في مجتمعه، وخاصة عزوف المتدينين عن الحياة واحتقارها.

وكما سبق لنا ذكره أن والد نيتشه كان نفسه قسيسا في الكنيسة الألمانية، فهو إذن يتحدث عن تجربة شخصية قبل كل شيء. ثُمَّ إنه اعتقد أن مصدر هذه الروح ما هو إلا دعوة روجها بنو إسرائيل في العالم كي يسيطروا عليه بطريقة غير مباشرة.

(3)

أما بالنسبة لنظرته إلى العرب فقد كانت مختلفة تماما، وإن لم يفرغ لهم في كتاباته حيزا مماثلا لما أفرغ لليهود، بحكم التواجد اليهودي في بلاده والذي كان مثار جدل وخلاف إلى درجة أن سمي بالمشكلة اليهودية، ثُمَّ حدث في القرن العشرين من ظهور الأنظمة الدكتاتورية التي حاولت حل هذه المشكلة بالعنف، ثم تخلصت منهم عن طريق وعد بلفور.

إننا نجد نيتشه في بداية حياته الفكرية يعلن أمرا أثار التساؤل إن لم يكن الامتعاض في الأوساط الأوروبية المحيطة به؛ وذلك حين أعلن أَنَّهُ يضع على قدم المساواة الأنبياء الثلاثة: موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام «كمجموعة أضفت سيادتها على العالم»[21].

وهو كثيرا ما يضرب أمثالا للشعوب التي تجسدت فيها إرادة القوة، «الشعوب النبيلة» كما يسميها، الشعوب التي تتكون من «الفرسان المحاربين» والأبطال الأشاوس وليس من ««الجنود». والفرق عنده شاسع بين الكلمتين: الأولى تدل على الإباء والشرف والقيادة وعلو الهمة. والثانية عنده رمز للخضوع وتشابه أفراد القطيع حيث يفتقرون إلى التفرد والتميز؛ «أرى جنودا كثيرة العدد، حبذا لو رأيت ما يساويهم من الفرسان! ويسمون لباسهم زيا موحدا، أرجو ألا يكون ما في داخلهم موحدا كذلك!».

وفي كل هذا يأتي ذكر العرب كشعب عريق نبيل أَبِيّ يأبى الذل والخنوع؛ «في هذه الأعراق يجد المرء الأسد العظيم يبحث عن النصر: الرومان، العرب، الألمان، اليابان، هؤلاء جميعا لهم الصفة المشتركة»[22].

والواقع أن حديثه عن هذه الشعوب يدل على أَنَّهُ بعيد عن التعصب العرقي أولا، وعن التعصب ضد اليهود لكونهم من الجنس السامي وليس الآري، فهم والعرب من أصل سامي واحد؛ لكنه وضع كل أمة موضعا بعيدا عن الآخر حسب ما رأى من طبائعهم. نجده يقول:

في وقتنا الحاضر يتحدث المرء كثيرا عن الروح السامية في العهد الجديد، لكن هذا لا يزيد عن كونه مجرد اسم آخر للكهنوت. وتطوير اليهود للكهنوت ليس بدعا بل نقلوه عن البابليين...

أما الديانة السامية التي تقول: نعم للحياة، والتي ترعرعت على أيدي السادة، فانظر إلى كتاب شريعة محمد الذي يشبه بعض أجزاء التوراة. إن المحمدية دين لأولئك الذين يحتقرون الانفعالات العاطفية والعوج، ويعتبرون ذلك ليس من شيم الرجال بل النساء[23]، (وطبعا موقفه هذا من النساء أثار سخطا كبيرا لديهن).

إِنَّهُ يعتقد أن من ينساق لعواطفه وغرائزه هو الضعيف الذي تعوزه قوة الكبح، والذي ليس لديه من القوة ما يقول به: "لا" إذا وجب قولها. فأسمى ما يسمو إليه الإنسان هو أن يضبط نفسه. فإذا أردت ألا تكون نكرة من غمار الناس وسوقتهم فما عليك إلا أن تعسر على نفسك الحساب»(24).

الذي يتضح لنا هو أن نيتشه قد قرأ القرآن الكريم على الأقل، ووجد فيه القيم التي تشد من أزر الإنسان المؤمن وعزمه، وتعزز فيه الكرامة والعزة. وعلى عكس المستشرقين الذين ظلوا يعيبون على المسلمين مفهوم الجهاد، نجد أن هذا المفهوم بالذات وجد تفهما وإعجابا من فيلسوف باحث عن الحقيقة. وكان قد وصل به الأمر إلى رفض قيم الضعف، سواء أكانت ناتجة عن الترف أم عن الخضوع في مجتمعه، والتي رآها تسير بالإنسان إلى الهاوية.

يقول في كتابه «هكذا تكلم زرادشت»: «الحرب والشجاعة حققا من الخير أكثر مِمَّا حققته الشفقة؛ ليست الشفقة، إِنَّمَا الشجاعة هي التي تنقذ الضحية. ماذا يهم طول العمر؟ وأي فارس يطلب السلامة؟» (الفصل العاشر).

ويقول نيتشه في معرض حديثة عن الإسلام: «لقد حرمتنا المسيحية من جني ما أثمرته الثقافات القديمة؛ وفيما بعد حرمتنا كذلك من جني ما تمخضت عنه الثقافة الإسلامية، ... إنها حاربت ثقافة ينبغي على قرننا التاسع عشر ذاته أن يشعر أمامها بالضعف والتأخر؛ والأمر بين واضح، إنهم [أي: الصليبيين] كانوا يجرون وراء الغنائم؛ فالشرق كان غنيا ثريا، لقد كانت الغزوات قرصنة متقدمة ولا شيء غير ذلك (25).

ونجده يلمح مجددا إلى التجربة الصليبية في كتابه «هكذا تكلم زرادشت»:

«هؤلاء الملوك يضعون وجها طيبا عليها [تجربة تلك الحروب] حين يكونون في صحبتنا؛ لأنها درس تعلموه كما لم يتعلمه أحد منا. ولكن هناك من مبصر، فأراهنك على أنه بقدر ما يعنيهم الأمر فسوف تبدأ اللعبة السيئة كرة أخرى. اللعبة السيئة لإبعاد الغيوم، وللكآبة الماطرة، وللسماء المحجوبة، والشموس المسروقة، ورياح الخريف الغاضبة. اللعبة السيئة لصراخنا وصياحنا طلبا للمساعدة: ابق معنا، زرادشت، فهنا تعاسة مخبوءة تبحث عن تعبير، هنا الكثير من المساء، الكثير من الغيوم، والكثير من الهواء الميت»(26).

ويتقدم نيتشه بقصيدة معتذرا:

«اغفروا ذكرياتي القديمة، اغفروا لي إذا غنيت أغنية مساء قديمة كنت غنيتها مرة بين بنات الصحراء. فبينهن أيضا كان هناك هذا الهواء الشرقي الصافي البديع؛ وهناك كنت أنا بعيدا جدا عن أوروبا العجوز الكئيبة الماطرة المثقلة بالغيوم، عندها أحببت أولئك الأوانس من الشرق، ومناطق أخرى أشد زرقة من السماء، غير مغطاة بالغيوم أو الأفكار».

يقول نيتشه في قصيدته معنونا إياها بـ«بنات الصحراء»:

هنا أجلس، أستنشق الهواء الأفضل،

هواء من الفردوس حقا،

هواء خفيف لامع موشح بالذهب،

كما يكون أطيب الهواء

الذي ينزل من القمر،

هل جاء صدفة

أم جاء متلاعبا،

كما يخبرنا الشعراء القدماء؟

لكنني، المرتاب، أسيء الارتياب فيه،

فأنا أجيء من أوروبا

المستعدة أبدا للارتياب

أكثر من زوجة عجوز.

ليصلحها الله، آمين.

استنشق هذا الهواء الأحلى

يتسع منخراي كالأقداح،

بدون مستقبل ولا ماض،

هاهنا أجلس،

يا أعز الآنسات،

وأحدق في شجرة النخيل هذه... [27].

وحيث إن نيتشه لم يكن يتهافت على الآنسات أو يتغزل بهن فلا بد أَنَّهُ رمز بهن إلى الشرق عامة وإلى الصحراء العربية وسكانها خاصة.

ويستخدم نيتشه صورة من الصحراء العربية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبيئة والحضارة العربية هي صورة الجمال. ففي المثل الذي يعبر به عن الاستحالات الثلاث للروح في سعيها المستمر نحو الرقي وتجاوز الذات؛ يبدأ بالحالة الأولى والتي تكون النفس الإنسانية فيها «جملا» يحتمل بصبر أثقل الأعباء على ظهره، كناية عن القدرة على جمع الشيء الكثير من التجارب. ثم يستحيل الجمل أسدا حرا ذا إرادة يزأر قائلا: «أنا أريد»، ويتوعد بمخالبه الحادة كل من يحاول العبث بحريته. وأخيرا يستحيل طفلا يرمز إلى الصفاء والنسيان والابتداء (هكذا تكلم زرادشت»، 19). فلا صفاء إذن ولا وداعة بدون بنية أساسية تتكون أولا من التجارب ثم من

بناء للشخصية يقوم على القوة والمنعة.

لقد وجد نيتشه أن أوروبا قد أقصت الدين عن حياتها ولم يبق منه سوى روحانية متذبذبة تنكر الجسد وحقه، وتحتقر مباهج الحياة وطيباتها، فرفض بدوره الإيمان بالدين كلية. ويصف هؤلاء المتعلقين بهذه الصورة من المعتقد والتي رأى فيها موت الإنسان لا حياته بما يلي: «يتمنون الموت، ونحن نتمنى لهم ذلك أيضا! ولنحذر حتى لا نوقظ هؤلاء الموتى، أو نهز هذه التوابيت الحية! ما إن يشاهدوا عجوزا أو جثة أو مريضا حتى يسارعوا إلى القول: «الحياة باطلة!»، وما باطل سواهم، وسوى عيونهم التي لا ترى إلا جانبا واحدا من الوجود» (هكذا تكلم رزادشت، الفصل التاسع).

ويكتب لنا أيضا: يقول الضعيف المتهدم: «إن الحياة لا تساوي شيئا» وخير له أن يقول: «إنني لا أساوي شيئا»[28].

ويضيف: «لكن اليقظ، العارف، يقول: أنا جسد، وما الروح إلا اسم لشيء في هذا الجسد». وتنسجم هذه الأفكار مع فلسفته الداعية إلى القوة: «من كل ما كتب، لا أحب إلا ما كتبه الإنسان بدمه. أكتب بالدم، وعندها ستجد أن الدم هو روح. إن ما يكتب بالدم لا يقرأ، بل يحفظ عن ظهر قلب».

وفي الكتاب نفسه نجده يصف الحكمة بأنها كالمرأة لا تحب إلاَّ المحارب الشجاع.

هذه صفحة من فكر علم من أعلام الغرب، ترك أثرا عميقا مثيرا للجدل، لكنه في هذه الزاوية كان باحثا موضوعيا عن الحقيقة ولا شك. والاطلاع على فكره ضروري لكل مهتم بفهم الجذور التي انبثقت منها المرحلة الراهنة في الحضارة الغربية.

****

الهوامش:

*) باحثة وأكاديمية من الأردن.

1- د. حسن حفني، «في الفكر الغربي المعاصر». بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982.

2- أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، 1961، .530

3- Hollingdale, R.J. (1965). Nitzsche: The Man and His Philosophy. London:Routledge and Kegan Paul. P304.

4- أحمد أمين، ص546.

5- Curtler, Hugh Mercer. (1997). Rediscovering Values: Coming to Terms with Postmodernism. New York: M.E.Sharpe. P 32.

6- Schwartz, Sanford. (1985). The Matrix of Modernism: Pound, Elite. & Early 20th – Century Thought. Princeton University Press.

7- Hawkes، 155.

8- Cassedy، steven، Flight From Eden: The origins of Modern Literary Criticism and Throry، University of California Press، 1990، 14.

9- Scott، Nietzsche.«Charles E. (1998).» in A Companion to Continenteal Philosophy. Edited by Simon Critcley and William R. Schroeder.
Mass.: Blackwell Publishers. P. 153.

10- فردريك نيتشه. (1879). إنسان مفرط في إنسانيته. ترجمة الناجي (1998) الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ص.210

11- المصدر السابق، ص.214

12- المصدر السابق، ص210-211. لا يذكر نيتشه هنا -وكان حريا به أن يفعل- أن اليهود الذين قاموا بذلك كانوا مواطنين في الدولة الإسلامية في الأندلس، وأن نقلهم للعلوم الطبيعية اليونانية دون أساطير اليونان كان بتأثير من إدارة المسلمين وتوجههم نحو المفيد من ذلك الإرث، دون الغث منه.

13- «اليهودي التائه» في تاريخ اليهود هو السامري الذي صنع تمثال العجل من حلي المصريين التي جلبها بنو إسرائيل معهم من مصر، ويقولون: إنه ما زال حيا حتى الآن يرحل من بلد غير قادر على الاستقرار، وذلك تحقيقا لدعوة موسى عليه السلام. أما دعوة موسى -عليه السلام- كما وردت في القرآن الكريم فهي في سورة طه، الآية 97: ﴿قال فاذهب فإن لك في الحياة أن تقول لا مساس وإن لك موعدا لن تخلفه﴾.

14- المصدر السابق، ص.238

15- Han, Beatrice. (1997).»Nietzsche and the 'Masters of Truth' The pre- Socratics and Christ« in Heidegger, Authenticity، and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, vol. I.Mass.: The MIT Press. Pp. 177- 179.

16- هنري ليشتانبرجر. (1954). نيتشه. ترجمة خليل الهنداوي. دار بيروت. ص.93

17- المصدر السابق، ص.72

18- المصدر السابق، ص78- .79

19- Nietzsche, Friedrich. (1887). On The Geneology of Morals. Ttranslated by Walter Kaufmann. New York: A Vintage Book.

20- Mandel, Siegfried. (1998). Nietzsche and The Jews. New York: Prometheus Books. P. 146-47.

21- المصدر السابق، 41.

22- Nietzsche, Geneology. P. 41.

23- Mandel, P.206-207.

24- أحمد أمين، «قصة الفلسفة الحديثة»، ص541.

25- نيتشه، «العلم المرح»، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، الناشر إفريقيا الشرق، 1993، ص134.

26- «هكذا تكلم شهرزادشت»، 268.

27- المصدر السابق.

28- أحمد أمين، 536.

عالم بلا حدود... أسئلة وطروحات

جيرالد بليك*

ترجمة: حسن شقير

1- مقدمة

يشعر الكثير منا بالارتياح ونحن نتأمل خارطة العالم السياسية بألوانها الجذّابة المتعددة التي تظهر الدول الكثيرة المحاطة باللون الأزرق الفاتح، لون البحار. وقد أصبحت هذه الخرائط منظرا ورمزا مألوفا في بيوتنا، ومدارسنا، ومكاتبنا، وجامعتنا. والخارطة السياسية في الغالب مفضّلة أكثر من الخارطة الطبيعية الأقل تلوينا، والتي غالبا ما تكون باللونين الأخضر والبنّي فقط، ولكن البعض يعدها أكثر طبيعية وديمومة. وتبدو كل الدول على الخارطة السياسية متناسقة متوافقة مع بعضها بحدودها المميزة بخطوط حمراء أو سوداء، وهي تعطي الانطباع بالنظام والاستقرار والسلطة.

والحق أن خريطة العالم السياسية هي لحظة زمنية قصيرة؛ لأن أهم ما يميزها هو تاريخ نشرها.. والعالم السياسي متغير باستمرار فليس ثمة تصور ثابت، وما علينا إلاّ أن ننظر إلى الثمانينات من القرن الماضي لنرى العالم وهو يقل سبعة عشر دولة عمّا هو عليه الآن, وبحوالي خمسين حدّا من الحدود البرية أقل مِمَّا هي عليه الآن. وإذا أعدنا الزمن إلى مئتي سنة خلت -وهي ليست وقتا طويلا في سياق الآلاف من السنين في التاريخ السياسي المسجّل- فسنرى القليل من الحدود الدولية الحاليّة, وأعتقد أن معدل عمر الحدود البرية الحالية لا يزيد على سبعين سنة، ولم يبدأ ترسيم الحدود الملاحية بشكل فعلي وجديا إلاّ بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ألف وتسعمائة وخمسة وأربعين، ومتوسط عمر الحدود البحرية الملاحية حوالي خمس عشرة سنة، وأكثر من ثلثي الحدود الملاحية الحالية (أي حوالي مائتين وثمانين منها) لم يُتّفق عليها حتّى الآن. وعلينا أن لا نفاجأ إذا استمرت الدول وحدودها بالتطور بغض النظر عن العولمة، وقد بينت إحدى الدراسات وقوع أكثر من ثماني مائة تغيير في خارطة العالم السياسية ما بين عامي 1916 و1980م، ومنذ عام 1945ولدت حوالي مائة وسبع وعشرون دولة جديدة بحدود معترف بها وبعضوية في الأمم المتحدة. وبناء على بعض التقديرات والتوقعات ستخلق عدة دول جديدة في العقود القليلة القادمة, ومن المتوقع أن يكون العدد كبيرا. ويُعتقد أن العولمة تُسهّل تشكيل الدول الصغيرة وبقاءها. وثمة ما يقرب من سبعين مستعمرة في العالم، وسيحصل بعض منها على الاستقلال رغم أن معظمها نقاط صغيرة الحجم على الخارطة، ما عدا غرين لاند.

وقد درس باحثان في "وحدة أبحاث الحدود الدولية" في جامعة Durham وهما ريتشارد كرج وبيتر هونكل، إمكانية ظهور الدول الجديدة من بين القوميات المقموعة فيما أصبح يشار إليه "بالعالم الرابع". وقد

استطاعا تحديد أكثر من 6500 مجموعة بشرية متجانسة لها تاريخ مشترك، وهوية مشتركة والتصاق تاريخي طويل بوطن ثقافي واحد منتشرة حول العالم. ولكن ليس كل تلك المجموعات لها طموحات في دول مستقلة, فكثير منها إمّا صغيرة جدا أو ضعيفة جدّا, بيد أن عددا منها لها مثل هذه الطموحات والأحلام بالدولة والاستقلالية، وقد بدأت أصواتها تُسمع, وبعض منها معروف مثل: التاميل والباسك والأكراد والكَرين والشيشان. وللمفارقة فإن العولمة تحرّض على إحياء الأثنية في أماكن عدّة في البحث عن الحفاظ على ثقافات وهويات مميزة. وهناك 53 عضوا من الأمم غير المَمَثّلة والمنظمات الشعبية التي أسست عام 1991، بعض منها يمتلك طموحات جدّية في الاستقلالية والكيان المستقل. وتشمل القائمة حاليا أشوريا وزنجبار.

وتضم قائمة العالم السياسية اليوم مائة واثنتين وتسعين (192) دولة مستقلة وذات سيادة من كل الأحجام والأشكال، أربع وأربعين منها محصورة في اليابسة (ليس لها حدود مائية)، و ثلاثون منها دول جزر بدون حدود بريّة.

وبسبب الطريقة التي نتخيّل بها خرائط عالمنا ونتصوّرها, فإن الكثير من دول الجزر في المحيط الهادي لا نميزها على خرائطنا السياسية. والغريب هنا هو ليس وجود عدد كبير من الدول السياسية، وإنما الغريب هو وجود العدد الصغير منها، وبناء على دراسة كرج وهونكل فإن هناك فقط 18 دولة حديثة هي أمم ودول حقيقية، في الوقت نفسه أي بمعنى آخر: حدود سياسية تتوافق مع حدود سكانية لشعوب ذات هوية وثقافة مشتركة. والتناقض بين نظام الدول الحديثة لحوالي مائتي منطقة سياسية (دولاً ومستعمرات) وبين العالم الرابع الذي فيه حوالي ستة آلاف مجموعة، مثير ولافت للنظر، ومحبط للعزم والقوة.

2- العالم الإسلامي

ومن الأهمية بمكان على المستوى التاريخي، أن نضيف بعض النقاط حول جغرافية العالم الإسلامي في سياق خارطة العالم السياسية. إن حوالي نصف دول العالم فيها جزء كبير من المسلمين مِمَّا يقرب من تسعة وعشرين من دول العالم يشكل المسلمون أكثر من نصف سكانها، وأمّا الدول الست والخمسين التي تحتوي على أكثرية مسلمة فهي تحتل 20% من مساحة الأرض المأهولة. ويشكل المسلمون جميعا ما يقارب 20-25% من سكان العالم. والشعوب المسلمة تميل نحو النمو الطبيعي بمعدلات أعلى، كما أن عدد الدول ذات الأغلبية المسلمة زادت اثنتي عشرة دولة عما كانت عليه قبل عدّة عقود.

ومعظم الدول المسلمة تشكّل كتلة متّصلة تمتد من الشمال الإفريقي إلى الشرق الأوسط إلى آسيا الوسطى. والدول التي تقع خارج هذه الكتلة هي ألبانيا وبنغلادش وماليزيا وبعض الجزر مثل: إندونيسيا والمالديف وكوموروس. يحتل العالم الإسلامي نسبة كبيرة من الدول ذات الحدود البرية فقط. وكثير من الدول

المسلمة الساحلية مثل دول الخليج العربي والبحر الأحمر لها حقوق محدودة في البحار؛ لأنها تقع على بحار مغلقة أو شبه مغلقة.

وفي شؤون ترسيم الحدود الدولية والنزاعات الإقليمية تتصرف الدول الإسلامية مثلها مثل الدول غير الإسلامية، حيث لا يوجد هناك دليل على أنّها تعطي الحدود أهمية قليلة فيما بينها. وهي مثلها مثل الدول الأخرى تحدوها الرغبة لترسيم حدودها وتعيينها بينها وبين جاراتها من الدول المسلمة وغير المسلمة على حد سواء، وقد تكون هناك أخوّة إسلامية وتعاون اقتصادي وتحالفات سياسية، إلا أنّ الحدود تبقى في مكانها في باقي دول العالم. ومن المحتمل أن تكون تلك الحدود غير نافذة وأقل انفتاحا من غيرها من دول العالم. ومن الممكن أن يتغير هذا في وقت ما, إلاّ أنّ هذا هو الواقع في الوقت الحاضر.

3- الرؤية الأوروبية للدولة :

إن خارطة العالم السياسية اليوم هي نتاج الأوروبيين وصناعتهم. ويمكن بدايتها إلى معاهدة وست فاليا West Phalia التي أنهت حروب الثلاثين عاما في أوروبا. وقد أسست المعاهدة العلاقة الضرورية بين السيادة والحدود الإقليمية، قد أكّدت على مبدأ السيادة المطلقة وسياسة عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، كما وضعت الأساس لكون الدول الإقليمية -وليست الكنيسة- هي المؤهلة لممارسة السيطرة والسيادة السياسية. ومن الطبيعي أن هذه الأساسيات تضمّنت التعيين والتوزيع الواضح للحدود الإقليمية بين الدول، من خلال خطوط دقيقة (ليست سميكة) على الخارطة السياسية وهي خطوط تمنح للدولة السيادة العمودية داخل الأرض وفي الفضاء لمسافات نهائية. ولهذا فإن فكرة الدولة ذات الحدود والمناطق التي تمارس السيادة المطلقة على أراضيها هي في الأساس أوروبية فكرة ومفهوما وهي ذات جذور متأصّلة في الأساليب التقليدية المطبّقة في ملكية الأرض في أوروبا والنظام الإداري الكنسي.

لقد كانت هذه الفكرة سياسية غربية غير معروفة في أجزاء كثيرة من العالم، وليس أقلها في العالم الإسلامي حيث كانت السيادة السياسية مبنية على المجتمع البشري (القبيلة) وليس على الأرض والمنطقة. وقد تعددت الطرق البديلة لتنظيم المسافة والمساحة السياسية وتنوعت، وربما كان بعضها أفضل بكثير من فكرة الأمة والدولة, إلاّ أنّ معظمها قد نحّيت جانبا.

وقد صُدّرت فكرة الدولة الأوروبية إلى شتى بقاع الأرض بشكل مباشر أو غير مباشر إبّان الحقبة الاستعمارية والتمدد الاستعماري. وقد وضح الجغرافي الفرنسي Michel Foucher أن بريطانيا وفرنسا قد رسمتا أكثر من 40% من كل الحدود الأرضية خارج أوروبا، وإذا أضفنا إسبانيا والبرتغال وهولندا ترتفع النسبة إلى 55%. وعقب مؤتمر/اجتماع برلين عام 1884 وافقت القوى الأوروبية على أن "الاحتلال الفعلي" سيكون الأساس في ملكية المناطق ولهذا بدأ التدافع إلى أفريقيا. وقد أدّت الحاجة إلى إنشاء حدود

متعارف عليها ومعترف بها بين الدول الاستعمارية المتنافسة وإن تم وضع الحدود في كثير من الحالات بشكل متسرّع ودون الأخذ بعين اعتبار للعوامل الجغرافية والإنسانية. وفي اجتماع لجمعية الجغرافيين الملكية في لندن عام 1914 وصف السير Claude MacDonald كلود ماكدونالد الطريقة التي رُسمت بها الحدود بين نيجيريا البريطانية والكمرون الألمانية عام 1889. على النحو التالي: "كنا نأخذ قلما أزرق ومسطرة ونضع المسطرة على ساحل ميناء Old Calabar ونرسم خطا أزرق حتى Yola "، وبعد ذلك وفي السنة نفسها 1889 أُرسل مكتب الخارجية البريطانية السير Claude MacDonald ليزور Yola فكتب: "أتذكّر عندما كنت أجلس في حضرة الأمير المحاط بأفراد قبيلته، أنّه كان شيئا جيدا عندما لم يعرف ذلك الأمير أنني أنا وبذلك القلم الأزرق قد رسمت خط الحدود خلال منطقته".

ومن المثير للدهشة أنّه بالنظر إلى الأصول الاستعمارية لكثير من الحدود الدولية في الدول المستعمرة أنّه لم يكن هناك اهتمام أو اندفاع لإعادة رسم الحدود بعد الاستقلال، فقد كان هناك الكثير من المظالم والغرائب مما كان يجعل عملا مثل هذا عملا ذا قيمة. وفي حالة الاستقلال كان يتحقق ذلك دون تغيرات إقليمية تذكر. والحقيقة أن هناك رغبة قوية في الحفاظ على الاستقرار الإقليمي في المجتمعات العالمية، وأن هذه الرغبة يدعمها المبدأ القانوني Uti Possidetis "مبدأ وضع اليد".

4- Uti Possidetis (مبدأ وضع اليد).

لقد برز مبدأ " وضع اليد" Uti Possidetis في الجزء الأول من القرن التاسع عشر عندما بدأت دول أمريكا اللاتينية التي كانت تستعمرها إسبانيا تحصل على الاستقلال، وبعد ذلك, خاصّة في الخمسينات من القرن العشرين، والستينات منه حسم هذا المبدأ سير الأحداث في جنوب شرق آسيا وإفريقيا حيث تم تبنيه. وكنتيجة لذلك, لم يكن هناك من محاولات تُذكر لإعادة رسم الخارطة السياسية في تلك المناطق. وقد تبنى هذا المبدأ كلا الطرفين: القوى المستعمرة المغادرة والسلطة الحاكمة من الصفوة القادمة؛ لأنهم اعتقدوا أن ذلك يحافظ على الاستقرار والاستمرارية، ومن أكثر محاسن ذلك المبدأ أنّه أعطى بديلا بسيطا سلميا للوضع المتفجر المتوقع حدوثه إذا ما أعيد رسم حدود الخارطة السياسية.

ولكن هناك من يعتقدون بأنه يتوجب في حقبة ما بعد الاستعمار إعادة النظر في الحدود، والتفاوض حولها وإعادة رسمها وأن مبدأ "وضع اليد" Uti Possidetis كانت نتائجه سلبية بوجه عام.

وفي عام 1994 تحدّى الدكتور علي مزروعي من معهد الدراسات الثقافية الكونية في نيويورك قرّاءه أن يحضروا أقلامهم ويبدءوا في رسم الحدود الجديدة والتغيرات. وفي الطريق ذاته نصح Wole Soyinka النيجيري الحائز على جائزة نوبل والمحلل السياسي منظمة الوحدة الأفريقية عام 1994 أن يجلسوا بمساطرهم

المربعة وبوصلاتهم وفر جاراتهم ويعيدوا تصميم الحدود للدول الأفريقية. وبالرغم من تلك المطالب بإعادة رسم حدود خارطة العالم السياسية فإن الفكرة الأساسية من مبدأ "وضع اليد" Uti Possidetis –الرغبة في الاستمرارية – ما زالت تلاقي قبولا واسعا وتتبناها وتفرضها الحكومات.

في عام 1964 تعهد المؤتمر الأفريقي لرؤساء الدول الأفريقية في القاهرة أن يحترموا الحدود القائمة عند حصولهم على الاستقلال.

وفي عام 1993 –1994 وافقت دول الكومونولث المستقلة من جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق وعددها اثنتا عشرة دولة في ميثاقها على الحفاظ على الحدود السابقة. وعندما بدأت يوغسلافيا بالتفكك أعلنت المجموعة الأوروبية ومؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي أن الحدود الداخلية اليوغسلافية لا يمكن تغييرها باستعمال القوة. وكل دولة جديدة ستنشأ يجب أن تتوافق حدودها مع خطوط الحدود القديمة لجمهوريات الفيدرالية اليوغسلافية السابقة وهكذا كان.

5– العولمة

تعد العولمة من أكثر الظواهر المثيرة في هذا العصر، ولكننا لا نعلم، على وجه اليقين، من أنها ستكون نعمة أم نقمة. وقد أكّد George Joffee أن الجماهير لن تستفيد من العولمة ولكن النخبة ستستفيد. وإجمالا فإن المسألة خلافية. والمشكلة الأخرى في العولمة هي كيفية فهمها. إن أولئك المحتجين على اجتماعات منظمة التجارة العالمية يهمهم جانب واحد من العولمة: عالمية رأس المال والعمل، أما بالنسبة لمستقبل الدولة وحدود الدول فإن العولمة تتضمن أكثر من ذلك, ومن بين ذلك اختصار المسافات وتمازج الثقافات والتواكل الاقتصادي. وستؤدي كل هذه العمليات إلى تآكل الدولة والتقليل من قوتها وإضعاف أدوارها التقليدية، وقد كتب كثير من الصحفيين والأكاديميين بحرارة عن "موت الدول" وعن فجر "عالم بغير حدود". وأعتقد أنه لن يحدث أي من الوضعين لعدة سنوات. ولكن الجلي أن وظائف الحدود الدولية قد تغيرت مع ضعف وظيفة الدولة التدريجي.

ثمة ستة أبواب رئيسة من الأسباب التي أدت إلى تراجع أهمية الحدود الجغرافية، وكلها بشكل أو بآخر من مظاهر العولمة، وسأحاول أن أعرض لها باختصار فيما يلي:

أولا: عولمة الأنشطة الاقتصادية

تطور هذا في العقد الماضي، ومن المتوقع حسب المحللين والمعلقين أن يتطور ذلك ويتسارع ويشتد, مؤديا إلى نتائج غير سعيدة للاقتصاد الغربي.. يستطيع رأس المال والتكنولوجيا الآن التنقل حول العالم بسهولة وبسرعة بحثا عن الأسواق وعن توفر العمالة الرخيصة. ومنذ سقوط الماركسية عام 1980 فإن المزيد من الدول فتحت أبوابها لرأس المال الأجنبي، باحثة عن فرص استثمار. إن قوة البنوك الكبرى والمؤسسات العالمية

الكبرى في السوق العالمية قوة ضخمة، كما أن أثرها وتأثيرها بازدياد. وبالمقابل تفقد الدول قدرتها على السيطرة على اقتصادياتها. وهذا قلل من قيمة مبدأ السيادة وأضعف بعضا من أهم أنشطة الحكومات. ومن الملاحظ أنه لو قورن بين مداخيل تلك الشركات العالمية ومداخيل الدول المستقلة لوجد أن الشركات تحتل أعلى مائة اقتصاد بينما تمثل الدول خمسين منها.

ثانيا: ثورة الاتصالات

لقد حصلت في السنوات الأخيرة تغيرات جوهرية في قدرة الدولة السيطرة على تدفق المعلومات والأفكار إلى مواطنيها. ومن بين الوسائل المعروفة الآن التي بات المنشقون والمعارضون للدولة، والإرهابيون العالميون يستخدمونها مثلما تستعملها الجماعات الإثنية لزيادة الوعي الإثني بين أعضائها، التلفون المحمول والفاكس وشبكات الإنترنت. فلو كان للحدود الدولية دور في السابق في ضبط الأفكار وتصفيتها والتحكم فيها فهذا الدور أصبح مستحيلا هذه الأيام، وعلى سبيل المثال لقد فشلت محاولات الصين الدؤوب لمنع استعمال شبكة الإنترنت.

وفي عام 1995 كان هناك أربعون مليون مستعمل لشبكة المعلومات في العالم، ومعظمهم يتركزون في الدول الناطقة بالإنجليزية، وسيزيد هذا العدد هذا العام على خمسمائة مليون ويقدّر أن يصل إلى ستمائة وستة عشر مليونا عام 2005. إن معدل الزيادة كبيرة جدا, ولكنه يعطينا الدليل المناسب على عالم بلا حدود؛ فالخمسمائة مليون مستعمل هم فقط 8% من سكان العالم البالغ عددهم 6 بليون، وحتى في عام 2005 فسيكون نصف الذين يستعملون الشبكة من أمريكا الشمالية وأوروبا.

وفي الحقيقة فإن الشقة بين الدول الغنية بالمعلومات والدول الفقيرة بها تزداد وتتوسع، فعلى سبيل المثال فإن 70% من سكان العالم لا يملكون جهاز هاتف عادي.

ثالثا: البعد الأمني

لم تعد الحدود الدولية منذ صناعة القذائف بعيدة المدى وحاملات الطائرات والطائرات النفاثة تمثل خطوط دفاع كما كانت حتى بداية القرن العشرين. وفي المفهوم العسكري أصبحت الحدود الدولية لا تعدو كونها أسلاكا اعتراضية شائكة رمزية. (فالدول المتقدمة لا يمكنها أن تحمي نفسها من هجوم نووي حتى مع وجود نظام الدفع المتطور "حرب النجوم"، وفي مفهوم الحرب التقليدية تحتاج هذه الدول إلى حلفاء وقواعد عبر البحار، وفي حرب طويلة تحتاج إلى استيراد بعض المعادن الاستراتيجية والطاقة، فعلى سبيل المثال استوردت أمريكا عام 2001 ما يساوي 61% من النفط الذي تستهلكه. فالهجوم على مركز التجارة العالمي في نيويورك يوم 2001/9/11 هو برهان مخيف على ذلك. وتعمل بعض الجماعات الإرهابية من داخل البلد نفسه ولكن معظمها يعمل عبر الحدود الدولية وغالبا ما تساعدها وتدعمها وتحرضها دولة جارة

معادية وقد أعلن زعماء العالم أن أهم أهدافهم هي حماية مواطنيهم، ولكن الواقع يثبت عدم قدرتهم على ذلك).

لقد فقدت دول كثيرة وبخاصة في أفريقيا السيطرة على أجزاء كبيرة من أراضيها لصالح زعماء الحرب وقطاع الطرق واللصوص, ومن المؤكد أن خارطة دقيقة لذلك ستكون مثيرة.

وإذا وسعنا دائرة الأمن في الدولة إلى الأمن البيئي فإن عدم قدرة الدولة على حماية البيئة تصبح أكثر وضوحا. وهذا صحيح إلى حد بعيد؛ لأن معظم الدول لا تستطيع إقفال نفسها أو إغلاق حدودها أمام النظام البيئي. إلا أنّه في السنوات الأخيرة ومع ارتفاع الكثافة السكانية وزيادة عجلات التصنيع واستهلاك الطاقة انتقل الاهتمام بحماية البيئة من الدائرة المحلية إلى الدائرة الإقليمية ثم إلى العالمية، إذ لا يمكن لدولة واحدة –دون تعاون دولي– تأمين الهواء النظيف لمواطنيها، أو الماء النظيف لأنهارها ومحيطاتها، ولا شك أن تحكم الدول الواقعة على ضفاف الأنهار هي حاجة ملحة في كل أنحاء العالم، ولكن التعاون الدولي في هذا المجال ما زال الاستثناء كما أن المياه الجوفية التي تقع على طرفي الحدود تحتاج إلى تعاون دولي لاستغلالها. أما الأمن الغذائي فهو موضوع مهم آخر في هذا المجال، فقليل من الدول لديها اكتفاء غذائي ذاتي، وكثير منها تعتمد اعتمادا كبيرا على استيراد الطعام الأساسي.

رابعا الهجرة:

لم يعد باستطاعة الدول منع مواطنيها من مغادرتها والانتقال لغيرها (حيث حاولت بعض الدول عمل ذلك) أو منع الأشخاص من دخولها. إن معدل حركة السكان في الاتجاهين مرتفع جدا وهو بارتفاع مستمر. صحيح أن الكثيرين من العمال المهاجرين الذين يقيمون في البلد المضيف لمدة طويلة لا يمنحون الجنسية (وهذا واضح في دول كثيرة). وفي العالم أجمع هناك أكثر من مائة مليون إنسان يعيشون بصورة دائمة أو شبه دائمة خارج بلدهم الأم، ويجب أن نضيف إلى هذا العدد المهاجرين بصورة غير قانونية.

أعتقد أنه مقابل كل مهاجر بصورة قانونية هناك شخص مهاجر بصورة غير قانونية. والدول الغنية هي الهدف من تلك الهجرات. وفي كثير من الحالات يبذل مثل أولئك الذين يحاولون الهجرة الغالي والنفيس في سبيل ذلك، وربما يواجهون المصاعب والمشاق من أجل الدخول إلى بلد ما أو الهجرة إليه. كما يطالب أعداد كبيرة من هؤلاء بحق اللجوء السياسي: ففي عام 2002 طالب أكثر من مائة ألف شخص بذلك رسميا في ثماني عشرة دولة. وحسب الهيئة العليا في الأمم المتحدة للاجئين فإن خمس هذه الطلبات رُفض، ويشكِل طالبو حق اللجوء السياسي مشكلة في أوروبا، وليس بأقل منها في بريطانيا وكندا والولايات المتحدة.

إن الهجرات غير القانونية ربما تدعو الدول لإعادة النظر في سياسة فتح حدودها، وهذا واضح حاليا في بعض دول الاتحاد الأوروبي. وكلما زادت الضغوط في هذا المجال (وهي حتما ستزيد) سنرى إجراءات مشددة

أكثر للسيطرة على الحدود. ومن الجماعات التي ترحب بحدود مفتوحة للسواح العالميين الذين وصل عددهم إلى سبعمائة مليون عام 2000. وقد انخفضت الأعداد نسبيا بعد الحادي عشر من أيلول، ولكن من المتوقع أن يزداد العدد إلى 1500 مليون خلال عشرين سنة من الآن، وهذه أرقام مذهلة. فالعدد سبعمائة أقل من عدد سكان العالم عام 1800 (والذي كان 800 مليون) بقليل.

وفي الجانب الإيجابي من العولمة تمثل السياحة وهي المسؤولة عن انتقال الثقافة والحضارة بين الدول مصدرا مهما للدخل القومي. والسياحة هي من الحوافز التي تدعو الدول لتخفيف إجراءات الحدود قدر الإمكان.

والفئة الأخرى التي ترحب بحدود مفتوحة هي مجموعات اللاجئين. فقد بلغ عدد اللاجئين الرسمي كما هو في سجلات الأمم المتحدة عشرين مليونا عام 2002، بعض منهم طردوا من أوطانهم منذ عقود. وأكبر عدد من اللاجئين هم في قارة آسيا (ثمان وثمانون مليونا)، وغالبا ما تبقى أعداد كبيرة من هؤلاء اللاجئين قريبة من حدود أوطانها كما هو الحال مع المهاجرين الأفغان في إيران.

كل هذا قد أدّى إلى طرح الأسئلة عن نظام الجنسية، وحقوق الجنسية وقد ركزت بعض الدراسات في أوروبا على هذا الموضوع، كما ظل هذا موضوع النقاش المستمر في عدد من دول الخليج، واستطراد أريد أن أذكر أنه في كلية كولنغوود Collingwood في جامعة درم التي تحملت مسؤولية إدارتها كان ما يقرب من 6% من الطلبة هناك يحملون الجنسية المزدوجة، ومن المحتمل أن يكون هذا هو الشكل المتوقع للأوضاع في المستقبل.

خامسا: ظهور مجتمع عالمي مدني

في حين تمكن علماء الاجتماع من القيام بالدور الرئيسي في تشكيل هذه الظاهرة المهمة, إلاّ أنها لم تلق الانتباه الكافي من الساسة والمخططين بالمستوى المنشود، وتشير هذه الظاهرة إلى ظهور شبكات عالمية من الأفراد المتشابهين فكريا والذين لهم أهداف مشتركة. ويعمل هؤلاء الأشخاص باستعمال شبكة المعلومات عبر الحدود السياسية بغض النظر عن الانتماء والاعتبارات السياسية والوطنية. وبعض هذه الحركات تتمتع حاليا بقوة كبيرة، ولها تأثير أكبر من بعض الدول الصغيرة، ومن أكثر هذه المجموعات نشاطا هم جماعة البيئة مثل: السلام الأخضر ومجموعات حقوق الإنسان والجمعيات النسائية والجماعات غير الحكومية المرتبطة بالتطور في العالم الثالث.

كنت مهتما بمعرفة أن السكان الأصليين الذين يكافحون من أجل حقوق ملكية أراضيهم لهم شبكة تضم على سبيل المثال Inuit في كندا والسكان الأصليين aborigines في أستراليا. ومثل هذه الجماعات تتمتع بقدرة سياسية هائلة، ولهم بعض التأثير، ولكن علينا أن لا نبالغ كثيرا في أهميتهم. إن أهميتهم تكمن فقط في أنهم يتجاهلون الدولة، وبالتالي يساهمون في استنزاف سيادة الدولة. إن هذه

الجماعات الموجودة في الفضاء من خلال شبكات المعلومات لا يمكن وضعها على الخارطة وتحديدها، ولكنها تنمو وتتطور.

سادسا: تجمعات الدول الإقليمية

تنتمي الدول إلى عدد كبير من المنظمات العالمية، وحسب شبكة الإنترنت فإن سلطنة عمان عضو في أربع وثلاثين منظمة منها جامعة الدول العربية، والبنك الإسلامي للتنمية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، والعديد من منظمات الأمم المتحدة مثل: الفاو (الأغذية والزراعة الدولية), وما يهمني هنا هو التجمعات الاقتصادية والسياسية الرئيسية التي تحدوها جميعا الرغبة لفتح حدودها بالتدريج وبسرعة لتسمح بمرور أكثر حرية للناس وللبضائع. وتختلف أهداف تلك التجمعات، وفي كثير من الأحيان تكون مثل تلك الأهداف النهائية غير واضحة, فبعضها يركز على التماسك السياسي والعسكري، وكلها تركز على هدف أساسي هو التعاون الاقتصادي الوثيق. والعضوية في تلك المنظمات أو التجمعات تقتضي ضمنا تنازل الدول عن بعض سيادتها. وهذا واضح جدا في الاتحاد الأوروبي، وفي ميثاق مجلس التعاون الخليجي (1981)، حيث تدعو المادة الرابعة إلى التنسيق والدمج والتكامل والتعاون في كل الميادين "لتحقيق الوحدة"، والفقرة الثالثة تدعو إلى وضع المعايير نفسها في النظم والتعليمات في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، ومع توسع الاتحاد الأوروبي إلى ست دول أخرى سيكون هناك أكثر من 100 دولة في العالم ستكون أعضاء في كتلة اقتصادية ما، تعمل نحو سوق مشتركة أو منطقة تجارة حرة. وهكذا فإن أكثر من نصف دول العالم هي ملتزمة بحدود أكثر انفتاحا بالمشاركة مع جيرانها.

وازدياد عدد الحدود الداخلية المفتوحة بين تلك الدول الأعضاء في تلك الجماعات الاقتصادية تعني حدودا أكثر تشددا في المناطق الخارجية في تلك المجموعة الاقتصادية (يعني حدوداً مفتوحة داخليا بين الدول الأعضاء، ومغلقة خارجيا بين الدول الأعضاء والدول الأخرى) وذلك لحماية أمن أفرادها واقتصادهم. ويبدو أن هذا الجانب يتم تجاهله من أولئك الذين يرون "عالما بلا حدود" في الأفق.

وأحسب أن هناك حوالي 112 من الحدود بين الدول الأعضاء في تلك المجموعات (وهي حوالي 35% من الحدود البرية) وحوالي 104 من الحدود الخارجية (حوالي 33% من الحدود البرية).

ويبدو أن الاتحاد الأوروبي قد قطع شوطا أطول نحو الوحدة السياسية والاقتصادية من أي تجمع إقليمي آخر. ولكنني غير واثق مِمَّا يمكن استنتاجه وتعلمه من التجربة الأوروبية، فأوروبا لها أكثر الحدود انفتاحا في العالم، فلها عشرون من الحدود المشتركة الداخلية بين خمس عشر دولة، وهذه من أكثر الحدود انفتاحا في العالم. وقد يرى البعض ذلك بمجرد نظرة واحدة إلاّ أننا نحذر من المبالغة في الاستنتاج، فالحدود الأوروبية المفتوحة لا تشكل أكثر من 7% من الحدود البرية العالمية وهذه نسبة قليلة.

وعلينا أيضا أن نوازن بين الحدود الداخلية المفتوحة والحدود الخارجية المغلقة حيث القوانين والضبط والرقابة والسيطرة على هذه الحدود الخارجية أشد بكثير منها في السنوات القليلة الماضية، ومع انتشار الجريمة المنظمة، وازدياد عدد المهاجرين بصورة غير قانونية فإن الحكومات الأوروبية تقع تحت الضغوط لمزيد من الإجراءات المشددة على حدودها الخارجية.

وإذا أردنا الأخذ بما يقوله بعض المعلقين فإن نظام الدولة القديم يتراجع أمام الجماعات والأحلاف الاقتصادية والسياسية التي تغطي معظم أنحاء العالم. ومن الممكن أن تبقى بعض الدول الفقيرة خارج تلك الجماعات والأحلاف وربما تزيد فقرا. إن معظم هذه التجمعات أو الكتل مبنية على أساس تقارب جغرافي وثقافي وديني واهتمامات أمنية مشتركة.

ويرى البعض في سيناريوهات المستقبل هذا ظهور اتحاد مالي بين الدول الإسلامية مما يؤذن بصراع الحضارات حسب رأي صموئيل هانتنغتون — الغرب — الإسلام — اليابان الأرتوذوكسي وهلم جرا.

وضمن هذه الحضارات سيتلاشى التمييز الوطني في سبيل مصلحة وحدة الجماعة الكبرى. وسيحدث الصراع على الحدود المشتركة بين مجموعات الدول تلك. وأجد من الصعوبة تخيل ذلك يحدث وذلك بسبب حجم العالم الإسلامي وتنوعه واختلافاته بالإضافة إلى الإغراءات الاقتصادية البديلة المتوفرة لبعض الدول الإسلامية.

ولعل الحدود في أوروبا وأمريكا الشمالية وجنوب شرق آسيا ستكون من أغنى المناطق وأكثرها ازدهارا، حيث سينشط التعاون والتنسيق الاقتصادي عبر الحدود. ومع مرور الوقت فإن الحدود الوطنية القديمة في تلك المناطق ستزول وستظهر بدلا منها وحدة من الأراضي عبر الحدود. وستصبح مكانة الحدود الدولية ووظائفها متنوعة وسيصبح من المستحيل رسم خرائط تقليدية لها. وستكون برامج الكمبيوتر الفاعلة فقط هي القادرة على نقل المستويات المختلفة من التفاعل من الحدود المغلقة إلى الحدود المفتوحة، وفي السيادات المتداخلة والمتشابكة، وبرغم ذلك ستبقى الدولة هي وحدة البناء الرئيسية في النظام السياسي العالمي.

سابعا: إقليمية الدول

ربما سيكون النصف الثاني من القرن العشرين هو ذروة قوة الدولة. والدول تفقد باستمرار السيطرة الفاعلة على بعض المناحي المهمة في الحكومة مثل: الأمن القومي والاقتصاد والبيئة. ولكن ذوبان الدولة –إن كان سيحدث– لن ينعكس على الحدود الدولية ولن يؤدي إلى زوال مثل تلك الحدود. وعلى النقيض من ذلك ربما تستعمل القضايا الإقليمية لدعم الصورة الضعيفة للحكومات، وذلك كنوع من تحويل الانتباه عن الأوضاع السياسية المحلية غير المستقرة أو المريحة. وعلى الرغم من طرح كثير من الأسئلة حول الهوية أو الجنسية يمكن للتهديدات للوحدة الإقليمية لدولة ما أن تؤدي إلى ردة فعل عنيفة بين الناس العاديين.

إن الحكومة مهتمة بتثبيت حدودها الوطنية وإدارتها ومدها حتى في المياه العميقة والبعيدة في المناطق القارية, ولما كانت كثير من الوظائف السابقة تختفي، فإن الانشغال بالمناطق والأرض يبقى مطلبا شعبيا وشرعيا، وغالبا ما يؤدي إلى نتائج تبدو جيدة للحكومة وفي حين أنّه ربما تبدو الدول في أعين مواطنيها غير قادرة على تأمين الأمن والحماية والازدهار إلاَّ أنّها تبقى قادرة على إظهار سيادتها على الأرض، وفي الجو، وفي البحر بدعم كامل من القانون الدولي.

وهناك أدلة كثيرة متوفرة على أن الحس الإقليمي للدول ما زال حيا إلى حد أن ديفيد نيومان David Newman وآخرين بدأوا يتحدثون عن إعادة تأكيد الحدود الإقليمية للدولة، وأفضل الأمثلة على ذلك هي:

أ. استمرار الوصول إلى اتفاقيات حول الحدود البرية بين الدول، ومن المحتمل أن يكون هناك حوالي ستين منطقة حدود مختلف عليها، ولم تحل بعد ثلثها في أوروبا وفي الاتحاد السوفياتي السابق، وكثير منها هي موضوع مفاوضات نشطة، ويتم الوصول إلى الكثير من الاتفاقيات السلمية سنويا بين الدول على الحدود، وأحيانا بمساعدة محكمة العدل الدولية. والحالة المثالية لذلك هي المعاهدة الروسية—الصينية بخصوص حدودهما التي تبلغ 3645كم، والتي تم الوصول إليها عام 1996بعد عقود من المواجهات الخطيرة.

ب. هناك اهتمام متزايد بتحديد الحدود البرية وترسيمها وإدارتها، حيث تم الاتفاق على تعيين تلك الحدود، وأستطيع أن أحدد أكثر من عشرين من تلك الحدود فقط عام 2001، ويدعم هذا الاتجاه توفر الأجهزة التي تساعد.

ت. وقبالة السواحل تحاول كل دولة جاهدة لتعيين حدودها البحرية وتحديدها، ومرة أخرى لا تدخر الدول جهدا أو مالا في سبيل ذلك، وإذا لزم الذهاب إلى محكمة العدل العليا، أو إلى أي محكمة أخرى كثيرا ما تلجأ الدول لذلك. وقد تم التوصل إلى اتفاقات بصدد حوالي مائة وستين نزاعا لم تحل بعد وثلاثين نزاعا تشمل جزرا متنازعا عليها، وبعض منها صغيرة جدا مثل: جزيرة السبانخ (ليلى) المتنازع عليها بين إسبانيا والمغرب، وكثيرا ما تُسخّر الحكومات الوقت والمال والجهد لتحديد حدودها البحرية، ومن وثمة ثلاثون ادعاء بملكية مناطق بحرية تتجاوز مائتي ميل بحري، وفي الغالب تكون الفوائد من تلك المياه غير مؤكدة.

ث. وفي المجال الجوي نلمس الاتجاه نفسه عند الدول نحو أجوائها. وفي أوروبا فإن تردد بعض الدول للتحرك نحو سيطرة عالمية على المجال الجوي كان السبب في ازدحام الطائرات في الجو في السنوات الأخيرة. وفي عام 1999 أعلن أحد المراسلين لمحطة BBC من طائرة فوق أوروبا "من الممكن أن لا نرى الحدود بين الدول الأوروبية على الأرض إلاّ أننا في الجو نراها حقيقية". وكثيرا ما تقع الانتهاكات أو ما يدعى بأنه انتهاكات للطيران المدني أو العسكري للأجواء لبعض الدول، ويحصل ذلك بشكل منتظم ولكنه مخيف.

الخاتمة:

من المألوف أن نُعدّ الدولة والحدود الدولية من بين أهم أسباب الصراع والشقاء والبؤس في العالم والدولة، وبخاصة الدولة القومية، تعد مسؤولة عن بعض الأعمال السياسية لصالحها الخاص، وكذلك هي مسؤولة عن الأعمال العدوانية، أما الحدود الدولية فهي دائما الأرضية لعدد لا يحصى من الأحداث بين الدول المتجاورة, بعض منها أحداث صغيرة وبعض منها أحداث كبيرة وخطيرة، كما أن نسبة كبيرة من الحروب بعد الحرب العالمية الثانية كانت بسبب نزاعات الحدود والأراضي ولهذا فليس ثمة شيء رومانسي أو قيم حول الحدود الدولية. وكما يقول الشاعر:

تُخط الحدود عبر قلوب الرجال

يحفرها الغرباء بأقلام قانونية هادئة

وفي رأيي فإنه ما دمنا نحتفظ بالحدود الدولية، فعلينا أن نفهم تلك الحدود ونديرها بشكل جيد ونتعامل معها بشكل إيجابي وسلمي، وفي الحقيقة فنحن لا نُدرّب طلابنا على تلك الحدود كما أن أولئك المكلفين بالإشراف على تلك الحدود نادرا ما دُرّبوا للقيام بمثل هذه الوظيفة. وقد يعجب البعض أن تلك الحدود تبقى دائما سببا للمشكلات وأن الفرص الكبرى لبناء الثقة تضيع دائما.

إن أحد الموضوعات المهمة في هذه الورقة هي أن خارطة العالم السياسية هي دائما في وضع متقلّب ومتغيّر رغبنا في ذلك أم لم نرغب. كما أن بعض التغيرات في تلك الحدود ستحدث بالرغم من أن استقرار الدول والحدود الدولية هي المبادئ المفضلة في العلاقات الدولية. وستظهر بعض الدول الجديدة، وسيُتّفق على المزيد من الحدود البرية والبحرية، وعندما يتم ترسيم الحدود فإنه من المؤكد أن تحدث تعديلات إقليمية ذات منافع متبادلة. كما وأنني أرى أن وظائف الحدود الدولية ستتغير بسبب ظهور تجمعات دولية كبرى اقتصادية وسياسية. وسيكون بعضها أكثر انفتاحا أما البعض الآخر فسيكون أكثر انغلاقا مِمَّا قبل. وسيزداد التناقض بين نوعين من الضغوط:

أ. ضغوط اقتصادية واجتماعية للحفاظ على حدود مفتوحة ونافذة

ب. ضغوط لمتطلبات السياسة والأمن للحفاظ على حدود مغلقة ومراقبة ومسيطر عليها, وحتى الآن فنحن غير متفقين (على الأقل في أوروبا) ومنقسمين حول نوع العالم الذي نريد. وربما تساعدنا التكنولوجيا الحديثة أن نوفّق بين حرية الحركة وبين الأمن الشخصي والقومي. وفي سياق كوني, ظهرت الدول في الجزيرة العربية في السنوات الأخيرة كواحدة من أكثر الأماكن اتفاقا على الحدود الدولية والحدود البحرية في العالم. ومهما يكن من أمر فإن المشاريع الحدودية المشتركة والتعاون الحدودي المشترك ستكون في رأيي من أهم

الميزات الإبداعية لعالم الغد. لقد حان الوقت لنكون مع الجهود لنقل حدودنا الدولية من التعايش إلى الوحدة والاندماج.

****

*) أستاذ الجغرافيا والحدود الدولية فِي جامعة درم بإنجلترا.

نص المحاضرة ألقاها فِي جامع السلطان قابوس الأكبر فِي يناير 2003م.

الذات وتحديات ثقافة الآخر في عصر العولمة

مسعود ضاهر*

مدخل منهجي: الذات والآخر في مرآة عصر العولمة

في السنوات القليلة الماضية، نشرت عشرات الدراسات المعمقة حول علاقة العرب بالغرب، والمثاقفة والاختلاف الثقافي، وحوار أو صراع الحضارات، ومستقبل الثقافات الوطنية والقومية في عصر العولمة و غيرها. وبدا من خلال المؤتمرات والندوات العلمية التي عقدت من أجل تلك الغاية أن صورة الغرب التي تبلورت سابقا لدى العرب من خلال انطباعات الرحالة، والترجمة التي لم تكن دقيقة في غالب الأحيان، والمقولات المجتزأة عن الفلسفات الغربية، وقضايا الحريات الفردية والعامة، ومشكلات بناء الدولة الحديثة، وكيفية استيعاب العلوم العصرية وتوطين التكنولوجيا ثم تطويرها، وغيرها باتت بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في عصر العولمة والنظام العالمي الجديد. لكن اللافت للنظر أن الصورة المتبادلة بين الغرب والعرب، وبشكل خاص في الصحافة، والكتب المدرسية، ووسائل الإعلام، كانت مشوهة إلى حد بعيد في الدول العربية والغربية معا.

في الوقت نفسه، وخلال العقد الأخير من القرن العشرين، نشرت دراسات مهمة حول الشراكة المعرفية بين العرب والغرب، والتعريف بمقولات الحداثة وما بعد الحداثة، ومشكلات التمركز على الذات، وقضايا التفاوت والاختلاف، وحوار الحضارات، وتصويب الصور المتخيلة بين الغرب والعالم العربي–الإسلامي في مختلف الحقب التاريخية. وأصر الباحثون المتخصصون لدى الجانبين على ضرورة فتح حوار معمق بينهما لتقريب وجهات نظرهم حول القضايا الخلافية لكي يكون الحوار بين «الأنا» و «الآخر» مفيدا.

كان الحوار الثقافي بين العرب والغرب يسلك سبلا وعرة للغاية بسبب غياب الندية أو التكافؤ ما بين كلا الطرفين المتحاورين. وبدا واضحا أن المجتمعات الغربية قد قطعت أشواطا بعيدة من التقدم السياسي، والثقافي، والاجتماعي، والاقتصادي؛ في حين بدت المجتمعات العربية وكأنها تكرر مقولات النهضة الأولى التي لم يتحقق منها إلاَّ النزر اليسير رغم مرور أكثر من قرن ونصف القرن على إطلاقها، فاستمر الحوار متعثرا ولم يتوقف طوال العقود المنصرمة.

هنا تبرز أسئلة منهجية حول طبيعة ما جرى، نكتفي بالإشارة إلى بعضها:

– هل كانت ثقافة الرأي العام الغربي عن العرب والمسلمين ضحلة إلى هذا الحد لدرجة عدم التمييز بين الفرد المتهم والجماعة التي ينتمي إليها، وهي لا تتحمل مجتمعة تبعة ما يقوم به فرد منها؟ ومتى كانت الثقافة الديموقراطية التي يفتخر بها الغرب تُحمّل الجماعة مسؤولية أعمال يقوم بها فرد من أفرادها؟

– ما هي الأسباب الحقيقية التي جعلت الغرب يصر على تبني نظرية «صراع الحضارات»، في حين أن

* **أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية.**

النظرية العلمية السليمة في هذا المجال هي «حوار الحضارات» الذي أثبته تاريخ البشرية منذ نشأتها حتى الآن. فالحضارات تتفاعل؛ أما من يقود الحروب والمعارك فهم الناس وليس الحضارات.

– ليس من شك في أن أحداث الحادي عشر من أيلول كشفت عن مأزق العلاقة بين العرب والغرب، وبدا واضحا أن الرأي العام هناك يعرف الحد الأدنى عن الثقافات العربية والإسلامية، ولا يميز بين مبادئ الدين الإسلامي وقوى سياسية تستخدم الدين الإسلامي استخداما خاطئا، وتوظفه لأغراض سياسية مدانة أساسا من العرب والمسلمين، قبل أن تكون مدانة من الأميركيين بشكل خاص والعالم الغربي بشكل عام.

تصويب الصورة الثقافية المتبادلة بين الذات والآخر

ليس من شك في أن الصورة الثقافية السائدة لدى الجانبين هي نتاج أدلجة ثقافية بعيدة كل البعد عن المضمون الحقيقي لكلا الثقافتين العربية والغربية. لذا لا بد من تربية الحس النقدي لدى المثقف العربي والغربي لتوليد مقولات ثقافية عقلانية تساهم في بناء الأبعاد الثقافية بين العرب والغرب على أسس جديدة. كما أن عملية تصويب الرؤية الثقافية لا يمكن أن تعطي ثمارها الإيجابية إلاَّ بالاستناد إلى مؤسسات ثقافية عصرية تشكل الإطار الطبيعي للتفاعل الخلاق والحوار المثمر بين التيارات الثقافية الكونية.

فإذا كانت مقولات التحديث السليم نتاج مثقف عصري فإن التفاعل الثقافي هو بالضرورة نتاج انفتاح التيارات الثقافية و احترام الرأي الآخر وحق الاختلاف معه كشرط ضروري لنجاح ذلك المشروع وتطويره باستمرار. يضاف إلى ذلك أن المقولات الثقافية النهضوية تبقى مجرد وصفات ثقافية ما لم تحظ بدعم سلطة سياسية متنورة، تدرك دور الثقافة والمثقفين في بناء حركة تحديث مستمرة غير قابلة للنكوص أو الارتداد؛ وذلك يطرح جدلية العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الغربية، لا من موقع التعارض الدائم أو الإلغاء المتبادل، بل من موقع التفاعل الإيجابي لوضع تلك المقولات موضع التطبيق العملي. فتأطير النخب الثقافية في حوار ثقافي منفتح على القيم الحضارية والإنسانية يساعد على إعداد أجيال متعاقبة من المثقفين الشباب المنفتحين على جميع الثقافات الحية في العالم كله.

قامت إشكالية الثقافة والمثقفين في عصر العولمة على ركائز متعددة أبرزها: المثقف المبدع من حيث هو إنسان فرد، يتمتع بطاقات إبداعية تستفيد منها شرائح المجتمع. والمدارس أو التيارات أو الاتجاهات الثقافية التي تتفاعل في ما بينها بحرية تامة على أساس أن التفاعل الثقافي يتم بالإقناع والحوار دون قمع أو إكراه. وتلعب الدولة الدور الأساسي في إطلاق الحوار الثقافي؛ إذ لم يسجل التاريخ الحديث والمعاصر ولادة حركة تحديث ناجحة في أي من المجتمعات البشرية لا تنتسب إلى شخصيات متنورة شكلت مركز استقطاب للغالبية الساحقة من المثقفين المبدعين، الذين وضعوا عصارة أبحاثهم العلمية والفنية والثقافية في خدمة مجتمعاتهم. ولا تستقيم إشكالية الثقافة والمثقفين في علاقاتها المتشابكة والمعقدة بالدولة والمجتمع إلاَّ من طريق

بنية ثقافية عصرية أو مناخ ثقافي يساعد على الإبداع بمختلف أشكاله، ويقيم تواصلا خلاقا ما بين الثقافة والمثقفين المبدعين من جهة، والدولة العصرية الديموقراطية والعادلة من جهة أخرى.

وانطلاقا من هذه الرؤية المنهجية يمكن رسم ملامح إشكالية «العرب وتحديات الثقافة الغربية في عصر العولمة» على قاعدة دور الثقافة العربية والمثقفين العرب في تحصين المجتمعات العربية من المخاطر الكثيرة لسلبيات ثقافة العولمة.

بعد أن استمر الواقع العربي في تجديد تخلفه منذ قرون طويلة بدا وكأن الثقافة العربية فقدت قدرتها على التغيير الجذري، مما أفسح المجال لتجديد إشكالية تترد باستمرار «لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟». فهل هناك عجز بنيوي في الثقافة والمثقفين العرب بحيث لم تنجح كل مشاريع التحديث النهضوي طوال القرنين الماضيين في حين نجحت لدى شعوب كثيرة لا تمتلك الجزء اليسير من الموارد العربية؟

إن الإجابة على هذا التساؤل المنهجي تتطلب وقفة نقدية لإبراز الأسباب العميقة التي ما زالت تعيق حركة الإبداع العربي. وأبرز تلك الأسباب تغييب التراث العقلاني العربي، ومعه الثقافة العقلانية عن الساحة العربية على مدى قرون طويلة، مِمَّا ساهم في هيمنة ثقافية تقليدية تضعف أحيانا لتعود فتظهر بأشكال أكثر قوة في مرحلة أخرى.

فالبيئة الثقافية في المجتمعات العربية ما زالت أسيرة الفكر التقليدي الذي يعيد تجديد نفسه باستمرار، فيمنع حركة التحديث من تحقيق غايتها بالتحول إلى حداثة مكتملة غير قابلة للارتداد. وقد ساعد ذلك في تحويل مسار التحديث باتجاه التغريب بفعل التواطؤ غير المعلن بين بعض ركائز سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين في الوطن العربي.

فغالبية مثقفي عصر النهضة العربية قد اقتبسوا الكثير من المقولات الغربية دون نقد؛ لذلك لم تتولد تيارات ثقافية فاعلة قادرة على صياغة مشروع نهضوي جديد. وما زال المثقفون النهضويون العرب ينشرون –دون جدوى– عشرات الدراسات المطلولة التي تحاول «تجسير الفجوة» بين المثقف وبين القوى الاجتماعية. لكن تلك المقولة أنتجت مثقفا معزولا في بيئته الاجتماعية يقف من الثقافة الجديدة، ومقولات التغيير موقفا متشككا.

هكذا تعثرت على الدوام ولادة مشروع نهضوي عربي جديد يصبح فيه المثقف العصري حجر الزاوية في عملية التغيير والتطوير والتحديث. فالمثقف العصري عاجز عن توليد ذلك المشروع بمفرده مهما بلغت طاقاته الثقافية وقدراته الإبداعية.

واللافت للنظر أن يصل بعض المثقفين العرب من الذين أعادوا طرح السؤال التقليدي طوال القرن العشرين: «لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟» إلى نتائج غير عملية تقول بوجود خلل بنيوي في «الفكر

العربي» الذي كثر التركيز على نقده حتى تستقيم مسيرة المثقف العربي والثقافة العربية..

على جانب آخر، استطاعت اليابان، والصين، والهند، ودول النمور الآسيوية، بالإضافة إلى الدول الاسكندينافية، ودول غرب أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية، وكندا وغيرها إطلاق مشاريع نهضوية متلاحقة أوصلتها بنجاح إلى مرحلة الحداثة الثانية، أو ما يعرف لدى بعض الباحثين باسم «ما بعد الحداثة»، انطلاقا من نقد الواقع وإدخال تغيير جذري فيه، وعلى جميع المستويات.

لسنا بحاجة إلى التذكير بأن البشرية تمر الآن في مرحلة بالغة الدقة والخطورة في تاريخها المعاصر. فبالإضافة إلى الإيجابيات الكثيرة التي حفلت بها الساحة الثقافية والفنية على المستوى الكوني وما رافقها من اكتشافات علمية وثورات تكنولوجية وإعلامية وبيولوجية وفضائية مذهلة فإن الثقافة الكونية في عصر العولمة تهدد بضرب الركائز البنيوية للثقافات القومية في الدول النامية ومنها الثقافة العربية. ويعيش العرب هاجس التأثيرات السلبية المتوقعة من ثقافة العولمة التي تنشر مقولات إيديولوجية خاطئة واستفزازية حول صراع لحضارات، والعمل على إخضاع الثقافات العريقة قسريا إلى ثقافات عصر العولمة وسوقها الاستهلاكية التي تحول كل شَيْء، بما في ذلك الثقافة والمثقفين إلى سلع تجارية.

مع ذلك، فإن طاقات العرب البشرية وما لديهم من موارد طبيعية وفيرة تجعلهم قادرين على مواجهة سلبيات عصر العولمة. في الوقت عينه، من واجب المثقف النهضوي العربي الرد على التحديات الخطيرة التي تجابه الأمة العربية في المرحلة الراهنة وذلك برفض اليأس، وبالإصرار على المواجهة والتحدي الحضاري. وعلى العرب التنبه الشديد إلى المخاطر الناجمة عن سلبيات ثقافات العولمة في بلادهم مع الإصرار على التواصل المستمر مع مقولات الثقافات الإنسانية الشمولية التي تساهم في تعميق الصلات الحضارية ما بين الثقافة العربية والثقافات الغربية والثقافات الكونية الأخرى.

تجديد البحث النظري حول حوار الحضارات

لقد اعتمد الفكر العربي، منذ عصر النهضة، أسلوب رد الفعل ضد الهجمة الأوروبية الطاغية طوال القرن التاسع عشر. لكن القوى العربية المسيطرة اقتبست الكثير من مقولات الفكر الغربي لتوظفها ضد القوى المحلية المناهضة للغرب. وتحول النقاش إلى جدل عقيم حول مادية الغرب العلماني في مواجهة روحانية الشرق المتدين. وصرف معظم النهضويين جهودا مضنية للمصالحة ما بين الدين كتراث ثابت وبين العلم كمقولات متحركة باستمرار.

أما جوهر المسألة فيكمن في كيفية إدخال العلم إلى المجتمعات العربية وتحويله إلى عنصر فاعل في تطويرها؛ لأن غاية التحديث هي الوصول إلى مجتمعات متطورة؛ لأنها سيرورة لا تتوقف، بل تقود كل مرحلة إلى أخرى أرقى منها. وليست الحداثة محطة تاريخية بل تحولات مستمرة في جوانب الحياة كافة.

إن مفهوم عصر النهضة الذي يتكرر منذ أكثر من قرن قد حمل معه مأزق دخولنا في عصر الحداثة، إنسانا ومجتمعا. لكن المأزق الأساسي للنهضة العربية أن الحداثة أخرجتنا من العهد القديم من دون أن تدخلنا في العهد الجديد، على غرار ما فعلت النهضة اليابانية. فحداثة اليابان سيرورة لم تتوقف، وشكلت محطات متصلة الحلقات تطول جميع جوانب المجتمع. أما الحداثة العربية فاقتصرت على رفع شعارات تنويرية لم تطبق إلاَّ انتقائيا، لذا بقي العالم العربي في جميع أقطاره أسير عملية الاقتباس السهل لكثير من مظاهر التحديث الأوربي. فتحول التحديث العربي إلى تغريب دون أن يحقق غايته بالتحول إلى حداثة مكتملة أو محققة لا يمكن الارتداد عليها أو النكوص عنها.

فإلى متى يستمر العالم العربي في الاقتباس عن تجارب التحديث في الدول الغربية؟ وإلى متى يتجاهل العرب أن غاية التحديث لا تكتمل إلاَّ في تحقيق ذاتها بالتحول إلى حداثة قادرة على تطوير المجتمع العربي من داخله، بالاستناد إلى القوى الحية الفاعلة فيه، ودون الانغلاق على الذات أو رفض التفاعل الإيجابي مع ثقافات الغير؟

تبنى الحداثة العربية السليمة على الحرية في جميع مظاهرها كمبدأ ثابت لا يتغير؛ فهي أولا نتاج مقولات يصوغها المثقفون العرب لتعبر عما يريده العرب لأنفسهم حتى يلحقوا بركب الحضارة العالمية من موقع الفاعل فيها، وليست اقتباسا سهلا لمقولات يصوغها الفكر الغربي لإلحاق العرب بالعولمة الغربية من موقع التابع لها. وهذا ما عبر عنه هشام شرابي بقوله: «إن علاقتنا بالغرب ما زالت علاقة تضاد واختلاف. الغرب –اليوم وأكثر من أي وقت سابق– ما زال يريد لنا غير ما نريده لأنفسنا. نحن نريد الحداثة، وهو يريد لنا التحديث. نحن نريد السيادة والاستقلال وهو يجبرنا على التبعية». وهذا ما نصح به عبد الله العروي حين قال: «نحن بحاجة إلى استعادة روح رجال النهضة وما تميزوا به من جرأة وصدق وتفاؤل».

لقد آن الأوان لكي يدخل العرب المشهد الثقافي في عصر العولمة عبر مؤسسات ثقافية ذات توجه شمولي للمشاركة في الثقافة الكونية من موقع الفعل وليس رد الفعل.

لكن غياب العمل الجماعي، ومعه غياب التفكير النقدي عن الجامعات والمؤسسات الثقافية والإعلامية العربية قاد إلى أزمة حقيقية على مستوى الإبداع الثقافي. وتبرز لوحة المشهد الثقافي العربي في المرحلة الراهنة أن الجيل الجديد من المثقفين العرب منصرف بشكل شبه تام عن الإنتاج الثقافي العربي في مختلف المجالات، من الإنتاج العلمي والرياضيات والكيمياء، إلى البحث التاريخي والرواية والمسرح والشعر والفنون وغيرها. هناك أزمات واضحة في المشهد الثقافي العربي، ومن أبرز تجليات ذلك المشهد زيادة نسبة الأمية في الوطن العربي، وتراجع الاهتمام بالكتاب، والمسرح، والفنون، ومختلف أشكال الإبداع. وهناك ميل متزايد لتجاهل الإنتاج الثقافي العربي في أوساط الجيل الجديد من الشباب. يضاف إلى ذلك غياب واضح لصحافة النقد مقابل

حضور كثيف لثقافة الترفيه، والإخبار، مع ميل متزايد للتنظير والتعميم والتسطيح في مختلف المجالات.

وسنكتفي هنا بتقديم بعض النماذج التي تؤكد ضرورة فتح الحوار العربي-العربي لتقريب وجهات نظر الباحثين العرب في مجال توضيح الصورة المتبادلة بين الغرب والعرب في مختلف الحقب وأبرز تلك النماذج هي:

أولا: التباين واضح في النظر إلى تحديد صورة الآخر

فالغرب ليس واحدا مطلقا، بل يمتاز بالتنوع والتناقضات والصراعات؛ كما أن المجتمعات العربية بدورها ليست واحدة، بل تمتاز -أيضا- بالتنوع الثقافي والديني والاجتماعي. وبالتالي، فقد آن الأوان لمراجعة معارفنا عن الغرب، ولإعادة النظر في المسلمات الراسخة في أذهاننا عنه، وبناء صور جديدة تساعد على تقديم معرفة عقلانية وليس عاطفية أو انفعالية عن صورة المجتمعات العربية في الغرب.

فالغرب الذي نتعاطى معه في المخيال الثقافي هو غرب استعماري، أشاع مناخا من الصدام والمواجهة مع الشرق. وصورة الغرب التي ناقشها معظم الكتاب العرب هي دوما صورة الغرب المنتصر والأقوى سياسيا واقتصاديا وعسكريا ومعرفيا.

ثانيا: تباين وجهات النظر بين العرب والغرب في فهم الآخر المتخيل

تشكل العولمة خطرا أكيدا على الذات المنغلقة على نفسها، والقلق الذي تثيره العولمة في بعض الأوساط الثقافية العربية يفصح عن خوف العرب على ثقافتهم التراثية من مخاطر العولمة بعد أن عجزوا عن مجاراة الثقافات الأخرى، وتقلص حجم الإبداع لديهم إلى الحدود الدنيا. فخطر العولمة قائم فعلا؛ لأن العالمية تعني اليوم: خلق مجتمع كوني لا مكان فيه إلا للطاقة الخلاقة، المدعومة بالمال والسياسة والقوة العسكرية لكي تنشر نتاجها وثقافتها وقيمتها، وبالقوة أحيانا، على مختلف دول العالم.

فالعولمة نظام اقتصادي وسياسي وثقافي قد يؤدي إلى تفكيك الهويات المحلية التي تقف في طريقه. في ظل العولمة بدت الصورة المتداولة في الندوات -العربية منها والغربية- ليست صورة العربي على حقيقته، ولا صورة الغربي على حقيقته؛ بل صورة كل منهما في مخيلة الطرف الآخر، فهي صورة متخيلة عن الآخر فيها الكثير من الذاتية أو الاختراع. ولأنها كذلك فهي تحيل إلى تصور لواقع معين أكثر مما ترسم الواقع على حقيقته الموضوعية. فالغرب قد اخترع صورة نمطية للعرب، كما اخترع العرب صورة نمطية للغرب. وعندما يتشكى العربي من تشويه الغرب لصورته، ينسى أن صورة الغرب لديه ليست أقل تشويها في ندواته وأبحاثه.

وبما أن الغرب ليس واحدا، فالنظرة العربية إليه تمتاز أيضا بالتنوع الديني، والسياسي، والثقافي، والفني. وفيها الكثير من التناقض والمفارقات تبعا لدرجة التلاقي أو التباعد معه. وقد رأت غالبية الأبحاث والسير ووجهات النظر أن التاريخ شكل بعدا معرفيا أساسيا في فهم العلاقة السائدة الآن بين العرب والغرب،

خصوصا لجهة العودة إلى تحديد البدايات مع الحروب الصليبية، أو هزيمة العرب في الأندلس، أو حملة نابليون بونابرت على مصر وبلاد الشام؛ ومن ثَمَّ سيطرة فرنسا وبريطانيا على عدد كبير من الولايات العربية العثمانية منذ القرن التاسع عشر، ومن ثَم قيام المشروع الصهيوني على أرض فلسطين.

لكن أحداث التاريخ ليست سببا وحيد الجانب لفهم علاقة العرب بالغرب، بل لا بد من البحث عن مظاهر التفاعل بينهما عن طريق رصد المشكلات ذات الطابع الإيجابي أو السلبي لقبول حضارة الآخر أو رفضها، والاقتباس عنها أو الانكفاء على الذات تحت ستار الحفاظ على الأصالة ومحاربة التغريب.

ورأى بعض الباحثين أن ثنائية القبول التام أو الرفض المطلق ما زالت سائدة في كثير من الدراسات العربية حول الغرب، وهي عاجزة عن توليد معرفة دقيقة بالمشكلات القائمة، ودعوة إلى القطع المعرفي مع مقولة حب الغرب أو كرهه، ومد جسور عملية للتعاطي الواقعي معه. فالآخر ليس مجرد عنصر للحوار، وإنما هو عنصر تكويني من عناصر الذات.

كما أن دمج مفهوم الحداثة بمفهوم الغرب لا يمكن أن يقود إلى دراسات عملية معمقة. فحداثة الغرب نتاج تطوره الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي، واقتباس تلك الحداثة لفرضها على مجتمعات أخرى كالمجتمعات العربية تقود إلى التغريب وليس إلى التحديث كما توهم البعض.

ثالثا: تجاوز المقولات النمطية حول «مادية الغرب وروحانية الشرق»

تعبر الحداثة عن تطور بنى اجتماعية قادرة على استيعاب علوم العصر من أي مصدر كان، وليس من الغرب وحده. وتمثلها والإبداع فيها لمواجهة متطلبات المرحلة التاريخية التي يعيشها هذا المجتمع. وقد آثر العرب اقتباس الكثير من التكنولوجيا الغربية أو العلوم العصرية؛ لكنهم رفضوا تمثل أو استيعاب المقولات الفلسفية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية التي أبدعت تلك العلوم.

بدأت صورة الأنا والآخر بالتبدل التدريجي عما كانت عليه في الدراسات الاستشراقية التي حللها باحثون عرب وأوروبيون طوال العقود الماضية. فإجراء مقارنة دقيقة بين انطباعات الرحالة العرب إلى أوروبا في القرن التاسع عشر والمقولات العلمية التي تظهرها أبحاث دراسات الباحثين العرب في العقود الأخيرة تظهر بوضوح أن العرب تجاوزوا ثنائية الانبهار أو الرفض فجعلوا الغرب موضوعا للدراسة النقدية لإظهار ما في فكره من إيجابيات وسلبيات معا، والارتقاء بالعلاقة معه إلى موقع الندية والمثاقفة البناءة.

والجدير ذكره في هذا المجال أن الباحثين العرب أدركوا حقيقة علمية طالما غيبها بعضهم في السابق؛ وهي أن الصورة السائدة الآن في الوطن العربي عن الغرب ليست نتاج الغرب نفسه، بل نتاج مخيلة بعض المثقفين العرب عنه. وبالتالي لا بد من نقد تلك الصورة، وتقديم رؤية علمية للغرب تقدمه على حقيقته، وليس كما تتخيله أجهزة الإعلام العربية.

إن صورة الغرب عن الشرق ليست واحدة بل متنوعة، غنية، وأحيانا متناقضة. فالغرب غربان أو أكثر. والعرب لا يرفضون الغرب بالمطلق، بل يرفضونه إذا جاءهم في صورة المستعمر، أو حين يحاول فرض ثقافته المادية ونزعته الإباحية عليهم، أو حين ينحاز بالكامل إلى جانب المشروع الصهيوني؛ متجاهلا كل شعاراته السابقة عن الحرية، والإخاء، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان العربي.

والغرب ليس شيطانا يجب رجمه كل يوم، لكنه قطعا ليس ملاك الرحمة، ولا رافعة التغيير الجذري في الوطن العربي. لذا لا بد من الحوار معه من موقع الندية أوّلا، وعدم الانجرار وراء عولمة لا تقيم أي وزن لآخر، بل تعتبر كمّا بشريا وطاقات وموارد طبيعية يجب توظيفها في خدمة الغرب المتفوق، والساعي للسيطرة على العالم لكل الوسائل المتاحة.

من ناحية أخرى، لم يعد المثقف العربي اليوم شديد الانبهار بالحضارة المادية الغربية التي لم تكن يوما بعيدة عن توليد نزعة شوفينية عنصرية، حولت العالم كله إلى ملحق بالمركزية الغربية. وفي الوقت عينه لم تعد مقولة: «الغرب المادي والشرق الروحاني» تنطلي على أي من الباحثين الجديين. فمادية الغرب فيها الكثير من الممارسة الدينية التي تقوم بها آلاف الفرق الطائفية والمذهبية. كما أن روحانية الشرق لا تخلو من الممارسات الطقوسية التي لا تمت إلى الإسلام بصلة. و قد استغلت مقولة: «روحانية الشرق مقابل مادية الغرب» على نطاق واسع طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. ونتج عنها عزل الفكر التنويري العربي عن مراكز التغيير في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. كما أن الدعوة إلى محاربة الغرب باسم الحفاظ على الأصالة والهوية الدينية والتراث الإسلامي أدت في الممارسة العملية إلى مزيد من التبعية.

بعض الملاحظات الختامية حول الذات و وتحديات ثقافة الآخر

بعد الأحداث الأليمة التي شهدتها الساحة الدولية منذ 11 أيلول 2001 انعدمت الثقة –أو كادت– بين العرب والغرب. ولا بد من حوار ثقافي مسؤول وطويل الأمد لإعادة الاعتبار للحوار بين الثقافات والحضارات، وليس للصراع في ما بينها لكي يعيد الثقة المفقودة بين الجانبين. فالغرب ليس واحدا وليس مطلقا، بل يمتاز بالتنوع والتناقضات والصراعات. والمجتمعات العربية بدورها ليست واحدة، بل تمتاز أيضا بالتنوع الثقافي والديني والاجتماعي. وبالتالي، آن الأوان لمراجعة معارفنا عن الغرب ولإعادة النظر في المسلمات الراسخة في أذهاننا عنه، وبناء صور جديدة تساعد على تقديم معرفة عقلانية، وليس عاطفية أو انفعالية عن صورة المجتمعات العربية في الغرب.

فالسائد لدى العرب هي صورة الغرب الاستعماري الذي أشاع مناخا من الصدام والمواجهة مع الشرق. وصورة الغرب هي دوما صورة الغرب المنتصر كما عبر عنها فوكوياما وهانتينغتنون، وهو انتصار الأقوى

سياسيا واقتصاديا وعسكريا ومعرفيا. لكن على المثقفين العرب نقد مقولات «صراع الحضارات» و «ما بعد الحداثة»؛ كونها تعبر فقط عن جديد أيديولوجيا العولمة، ولا تحمل أي تجديد ثقافي.

إن تبادل صور التعارف المتخيلة بين الغرب من جهة والعالم العربي من جهة أخرى هي وليدة تاريخ طويل من المجموعة التخيلية من الأفكار. فثمة عوامل سلبية كثيرة لدى الجانبين تقود إلى فهم خاطئ للآخر. كما أن سؤال العلاقة بين الحضارات سؤال تاريخي، ولا ينبع إلاَّ من واقع سيرورة التاريخ. أما الاختلاف الثقافي فليس سببا للنزاع بين الدول، لكن من الممكن استغلاله لتأجيج نزاع محتدم لأسباب غير ثقافية، بل اقتصادية في معظم الأحيان.

والمطلوب تطوير الحوار البناء حول علاقة المجتمعات العربية بالغرب بمقدار تطوير هذا الحوار مع الباحثين الغربيين حول الموضوع عينه.

أما علاقة الأنا بالآخر، أي علاقة العربي بالغربي عبر ما يوصف في الأدبيات الراهنة بالمثاقفة؛ فهي تحمل في طياتها سمات إيجابية وسلبية معا، لكن أحداث التاريخ ليست سببا وحيد الجانب لفهم علاقة العرب بالغرب، بل لا بد من البحث عن مظاهر التفاعل بينهما عن طريق رصد المشكلات ذات الطابع الإيجابي أو السلبي، لقبول حضارة الآخر أو رفضها، والاقتباس عنها أو الانكفاء على الذات تحت الحفاظ على الأصالة ومحاربة التغريب.

ويلاحظ أن ثنائية القبول التام أو الرفض المطلق ما زالت سائدة في كثير من الدراسات العربية حول الغرب، وهي عاجزة عن توليد معرفة دقيقة بالمشكلات القائمة، ودعوة إلى القطع المعرفي مع مقولة حب الغرب أو كرهه، ومد جسور علمية للتعاطي الواقعي معه. فالآخر ليس مجرد عنصر للحوار، وإنما هو عنصر تكويني من عناصر الذات. كما أن دمج مفهوم الغرب لا يمكن أن يقود إلى دراسات علمية معمقة؛ فحداثة الغرب نتاج تطوره الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي، واقتباس تلك الحداثة لفرضها على مجتمعات أخرى كالمجتمعات العربية تقود بالضرورة إلى التغريب وليس إلى التحديث كما توهم البعض.

فالحداثة تعبير عن تطور بنى اجتماعية قادرة على استيعاب علوم العصر، من أي مصدر كان، وليس من الغرب وحده، وتمثلها والإبداع فيها لمواجهة متطلبات المرحلة التاريخية التي يعيشها هذا المجتمع.

وقد آثر العرب اقتباس الكثير من التكنولوجيا الغربية أو العلوم العصرية، لكنهم رفضوا تمثل أو استيعاب المقولات الفلسفية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية التي أبدعت تلك العلوم.

ولم يعد مفيدا التذكير بمقولة الشاعر الإنكليزي المشهور كيبلنغ Kipling أن: «الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب ولن يلتقيا». في حين أن كاتبة إنكليزية أخرى هي فريا ستارك Freya Stark روجت لمقولة أخرى هي: «الشرق هو الغرب». ورأى الشاعر الألماني الكبير غوته Goethe: «أن من يعرف

نفسه يعرف الآخرين. الشرق والغرب لا يمكن بعد أن يفترقا».

الغرب متعدد، والعرب لا يرفضون الغرب بالمطلق، بل يرفضونه إذا جاءهم في صورة المستعمر، أو حين يحاول فرض ثقافته المادية ونزعته الإباحية عليهم، أو حين ينحاز بالكامل إلى الباطل، متجاهلا كل شعاراته السابقة عن الحرية، والإخاء، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان العربي.

فحوار الحضارات وليس الصراع في ما بينها هو الطريق الوحيد لبناء فضاء حضاري يؤسس فعلا لنظام عالمي جديد.

لقد آن الأوان لخروج العرب من إشكالية خادعة تقول بالاستفادة السريعة من تقدم التكنولوجيا الغربية مقابل الرفض الشديد للمقولات العقلانية التي أنتجت التكنولوجيا في الغرب. فبإمكان أي مشروع نهضوي عربي جديد أن يقيم التوازن ما بين ضرورة الاستفادة القصوى من ثمرات التقدم التكنولوجي العالمي دون عقدة نقص؛ مع رفض صريح للمقولات السلبية التي ترافق ذلك التقدم، وتزيد من تخلف المجتمعات العربية. وذلك يتطلب التمسك بمقولات الثقافات الإنسانية دون سواها، والتطلع إلى المستقبل بنظرة إنسانية تحمي التراث والأصالة دون أن تتنكر للحداثة والعلوم العصرية.

ختاما، بعد تلاقي الشرق مع الغرب لن يفترقا أبدا، هذا ما توقعه غوته. لذا بات عليهما أن يتحاورا ليتفاعلا بعمق. وأفضل الحوار ما كان من موقع الندية لحماية المصالح المشتركة في جميع المجالات، وبناء نظام عالمي جديد بعيد كل البعد عن نزعات الهيمنة الثقافية، والاستعلاء.

****

مصادر الدراسة

*) مؤرخ وباحث من لبنان.

الأرناؤوط، محمد (محرر): «العرب والتحديات السياسية والاقتصادية والثقافية للعولمة»، منشورات جامعة آل البيت، الأردن 2000.

أمين، سمير، وغليون، برهان: «حوار الدولة والدين»، المركز الثقافي العربي، بيروت 1996.

أومليل، علي: «مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية: الديموقراطية، عمان، 1998.

بركات، حليم: «المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000.

حريق، إيليا: «الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق و الغرب»، دار الساقي، بيروت 2001.

حسيب، خير الدين (مشرف): «مستقبل الأمة العربية، التحديات والخيارات»، التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988.

الدوري، عبد العزيز: «التكوين التاريخي للأمة العربية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984.

الريحاني، أمين: «تناغم الثقافات ووحدة الإنسان»، ندوة نظمت في «قرنة شهوان" بجبل لبنان في أيلول 1999، ثم نشرت أعمالها في العام نفسه.

زحلان، أنطوان: «العربي وتحديات العلم والتقانة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999.

زريق، قسطنطين: «ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.

سعيد، ادوارد: «صور المثقف»، ترجمة غسان غصن، دار النهار، بيروت 1996.

= =: «الثقافة والإمبريالية»، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت 1997.

ضاهر، مسعود: «النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج»، سلسلة عالم المعرفة، الرقم 252، الكويت 1999.

العلوي، سعيد بن سعيد: «الوطنية والتحديثية في المغرب»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1997.

العلايلي، الشيخ عبد الله: «دستور العرب القومي»، الطبعة الثانية، دار الجديد، بيروت 1996.

محفوظ، عصام: «حوار مع متمردي التراث»، دار رياض الريس، بيروت 2000.

مراد، محمود (محرر): «نحو مشروع حضاري عربي»، وكالة الأهرام، القاهرة 1994.

مرزوقي، أبو يعرب: «آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان العربي»، دار الطليعة، بيروت 1999.

مركز دراسات الوحدة العربية (ناشر): «دراسات في التنمية والتكامل العربي»، بيروت 1982.

= = (ناشر): «أزمة الديموقراطية في الوطن العربي» بيروت 1984.

= = (ناشر): «الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها» بيروت 1989.

= = (ناشر): «المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديموقراطية» بيروت 1992.

= = (ناشر): «التحديات الشرق أوسطية الجديدة والوطن العربي، بيروت 1994.

= = (ناشر): «التنمية البشرية في الوطن العربي» بيروت 1995.

= = (ناشر): «العرب والعولمة» بيروت 1998.

= = (ناشر): «العرب وتحديات النظام العالمي»، بيروت 1999.

= = (ناشر): «الوطن العربي بين قرنين: دروس من القرن العشرين وأفكار للقرن الحادي والعشرين»، بيروت 2000.

= = (ناشر): «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، بيروت 2001.

= = (ناشر): «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي» بيروت 2001.

= = (ناشر): «العرب... إلى أين؟» بيروت 2002.

مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق (ناشر): «الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها»، بيروت 2000.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ناشر): «مستقبل العربية في القرن الحادي والعشرين»، تونس 1998.

= = (ناشر): «الثقافة العربية وثقافات العالم: حوار الأنداد»، تونس 1999.

مؤسسة رينيه معوض (ناشر) ندوة: «عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة»، بيروت 2000.

مؤسسة عبد الحميد شومان (ناشر): «الوطن العربي وخيارات المستقبل» عمان 2000.

= = (ناشر): «العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين»، عمان 2000.

= = (ناشر): «النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق»، عمان 2000

= = (ناشر): «الواقع العربي وتحديات الألفية الثالثة»، عمان 2002

النقيب، خلدون: «آراء في فقه التخلف: العرب والغرب في عصر العولمة»، دار الساقي، بيروت 2002.

يسين، السيد (محرر): «العرب واليابان: حوار عربي ياباني حول الحضارة والقيم والثقافة»، عمان 1992.

Conarad ،Lawrence: "The Formation and Perception of thr Modern Arab World،" Princeton 1990.

Fondation Temimi pour Ia Recherche Scientifique (Publications de IA):

" Role des institutions de recherché en scienes humaines et sociles dans les pays Arabes et en Turquie ،" Zaghouan,Tunisie,1995.

- " Methodologie occidentale en sciences humaines et socials sur les pays Arabes et la Turquie " Zaghouan,Tunisie,1996.

- " La ccoperation scientifique entre I, Europe، Ie Monde Arabe et la Turquie en sciences humaines et socials " Zaghouan,Tunisie,1998.

- " Crise de la recherché en sciences humaines et socials en

Tunisie et dans les Pays Arabes ،" Zaghouan,Tunisie,1999.

Ibrahim، Ibrahim (editor): "Arab resources: the transformation of a society،"

Georgtown University، center for contemporary Arab Studies، 1983.

Kennedy، Paul: "Preparing for Twenty – First Century ،" New York 1993.

Universite Libanaise (Editeur): " Francophonie et dialogue de culture dans le Monde Arabe ،" Beyrouth 2001.

مستقبل اللغة العربية

في ظل صراع الحضارات

غسان عبد الخالق *

مقدمة:

سواء كان الفيلسوف الألماني هيردر (1744-1803م) هو أول من قال بأولية اللغة على العقل أو لم يكن[1]، فإن من المؤكد أن الإنسان محتاج إلى لغة أولا كي يتمكن من التفكير ثانيا. ثم تأخذ العلاقة بعد ذلك بين اللغة والتفكير طابعا جدليا؛ أي: أن الأمم تفكر كما تتكلم وتتكلم كما تفكر، فتتموضع الآليات والأنماط تفكيرها في لغاتها، وتتسرب أساليب ومستويات تعبيرها إلى هذه الآليات والأنماط فتغدو جزءا منها. وهو ما يرفع تلقائيا أغلوطة الفصل بين اللفظ والمعنى، ويجعل منها محض ثنائية صورية تسوغ ذلك التصور الساذج للغة على أَنَّهَا محض وسيلة أو حامل أو وعاء للموضوعات والثقافات والأفكار.

وإن كان ثمة أمة ينطبق عليها قول هيردر إلى حد بعيد فهي الأمة العربية؛ ليس لأنها تفكر كما تتكلم وتتكلم كما تفكر فحسب، بل لأن حامل رسالتها الحضارية إلى العالم هو محمولها في آن. كما أن لغتها مثلت المنطلق الأساس لمشروع التدوين، مشروع الانتقال من طور الثقافة الشفاهية إلى طور الثقافة الكتابية [2].

إن الكلام على مستقبل اللغة العربية لا ينبغي بحال من الأحوال أن ينظر إليه على أنه ضرب من (الفاشية اللغوية) كما يحلو لبعض دعاة مقولة صراع الحضارات/صراع اللغات أن يقولوا. إذ علاوة على أن (اليونسكو) تولي مسألة حفظ وتطوير اللغات الحية بوجه عام واللغات الرئيسية في العالم بوجه خاص عنايتها الفائقة بدليل تخصيصها يوما عالميا للاحتفال باللغة الأم [3]؛ فإن أحدث الدراسات والإحصاءات في العالم تومئ إلى أن مسألة حفظ ونشر وتطوير اللغات الوطنية والقومية تتصدر لائحة أولويات وميزانيات الدول الكبيرة والصغيرة على حد سواء.

ويكفي أن نشير بهذا الخصوص إلى أن إيرلندا –رغم أنها من أفقر البلدان الأوروبية– قد أنشأت وكالة للغة الايرلندية، وأنفقت أموالا باهظة للمحافظة عليها. كما أن إندونيسيا خصصت شهر أكتوبر ليكون شهرا قوميا للغة الإندونيسية من كل عام. وتنفق ألمانيا 500 مليون مارك ألماني لخدمة اللغة الألمانية. أما فرنسا فقد أنفقت عام 1977 (25-30) بليون فرنك فرنسي لخدمة اللغة الفرنسية. وتستخدم الولايات المتحدة خمس هيئات دولية على الأقل لترويج اللغة الإنجليزية. وتبلغ الميزانية السنوية البريطانية للإنفاق على اللغة الإنجليزية 200 مليون جنية إسترليني. أما أسبانيا فقد خصصت عام 1991 (75مليون) دولارا لخدمة اللغة الأسبانية[4].

اللغة العربية في ظل (صراع الحضارات)

يفرد صموئيل هنتنغتون الفصل الثالث من كتابه: «صدام الحضارات» للكلام على مدى صحة القول بوجود حضارة عالمية في ضوء معياري التحديث والتغريب، ويخص اللغة في هذا الفصل بعنوان فرعي مستقل. وانسجاما مع اعتقاده الراسخ بأن العالم مرشح لمزيد من الاستقطاب الحضاري وليس لمزيد من الانفراج الحضاري بوجه عام، وأن الغرب مرشح لتهديدات حضارية قادمة؛ فإنه لا يدخر وسعا لتقويض اطمئنان القائلين بأن (الإنجليزية هي لغة العالم) مؤكدا أن الدليل الوحيد الذي يمكن الاستناد إليه كفيل بنفي هذه الطمأنينة.

ووفقا لهذا الدليل (بيانات البروفيسور سيدني كلبرت/جامعة واشنطن — سياتل، والتي تشمل الفترة (1958-1992) يتبين لهنتنغتون أن ثمة انخفاضا ملموسا على مستوى العالم في عدد الناطقين بالإنجليزية والفرنسية والألمانية والروسية واليابانية في المقام الأول. وأن ثمة انخفاضا أيضا قد طرأ على عدد الناطقين بالماندارينية الصينية. وأن هذا الانخفاض تناظره زيادة ملموسة على عدد الناطقين بالهندية والمالاوية والعربية والبنغالية والإسبانية والبرتغالية. ويخلص هنتنغتون إلى أن نسبة الناطقين بالإنجليزية قد هبطت على مستوى العالم من نسبة 9,8% عام 1958 إلى نسبة 7,6% عام 1992، وهو ما يدعوه إلى القول بأن اللغة التي تبدو غريبة لـ92% من البشر لا يمكن أن تكون لغة العالم؛ بل وسيلة للاتصال بين الثقافات نظرا لأنها أصبحت (منزوعة العرقية)، لهذا فلن تكون مصدرا للهوية الاجتماعية.

يمكننا الحدس بأن هنتنغتون قلق جدا؛ لأن اللغة العربية تبعا للإحصاءات التي يوردها هو قد سجلت أعلى ارتفاع في نسبة الناطقين باللغات الرئيسية على مستوى العالم فقفزت من 2,7% إلى 3,5% عام 1992. فيما ظلت (الماندارين) تتصدر قائمة اللغات في العالم رغم الانخفاض الطفيف الذي طرأ على نسبة الناطقين بها (15,6% عام 1958، 15,2% عام 1992)، وهو ما يثير قلقه الصريح ويدعوه إلى التحذير من أن تدهور قوة الغرب تدريجيا أمام الحضارات الأخرى سوف يفضي إلى التراجع التدريجي لاستخدام الإنجليزية التي سيتخلى مكانها للماندراين إذا حلت الصين محل الغرب كحضارة سائدة.

ومن نافل الحديث القول: إن قلقه جراء إمكانية صعود الحضارة الإسلامية ولغتها العربية لا يقل عن قلقه جراء صعود الحضارة الصينية ولغتها الماندارين.

وفي ضوء تجربة الهند يلاحظ هنتنغتون أن استخدام الإنجليزية في المجتمعات غير الغربية يتزايد في أوساط النخب لأسباب تتصل برغبتها في تمييز نفسها عن فئات المجتمع العادية ولتسهيل اتصالها بالغرب. كما يتزايد على مستوى الجامعات لتحسين فرص الطلبة الخريجين في الحصول على عمل في خضم المنافسة الكونية على رأس المال البشري. لكنه ينبه في المقابل على أن تزايد الضغوط الاجتماعية والسياسية وتزايد المؤسسات

الديموقراطية ونسبة مشاركة الناس العاديين في هذه المؤسسات يؤدي غالبا إلى انهيار اللغات الغربية وسيادة اللغات القومية.

إن توزيع اللغات في العالم وعبر التاريخ عكس وما زال يعكس –على حد قول هنتنغتون– توزيع القوة العالمية. ذلك أن اللغات الأوسع انتشارا (الإنجليزية، الماندارين، الإسبانية، الفرنسية، العربية، الروسية) قد مثلت لغات (دول إمبراطورية) أرغمت شعوبا أخرى على استخدام لغاتها.

ولأن التحولات في توزيع القوة العالمية تؤدي عادة إلى تحولات في استخدام اللغات، كما يؤكد هنتنغتون وتؤكد وقائع التاريخ الحضاري؛ فإن اللغة العربية ستكون مستهدفة إذا شئنا التعبير بلغة متشائمة، أو مندوبة للنهوض إذا شئنا التعبير بلغة متفائلة، بالنتيجة والمحصلة ومن أي زاوية نظرنا إليها في ظل تعالي الاقتناع بمقولة صدام الحضارات في الغرب. سواء افترضنا أن الغرب سوف يتجه إلى تأكيد هيمنته على الوطن العربي لتزايد إحساسه بالقوة بوجه عام، أو لتزايد إحساسه بالخوف من أن تحل القوة الصينية محله بوجه خاص، أو افترضنا أنه سوف يتجه إلى تأكيد هيمنته لتزايد إحساسه بالخوف من أن تحل القوة الإسلامية محله بوجه أخص، فإن اللغة ستكون أحد وسائل الغرب للهجوم. وفي كل هذه الفروض سوف تكون اللغة العربية أهم وسائل الدفاع وأكثرها عرضة للتأثر بقانوني الإزاحة والطرد المركزي تدريجيا.

اللغة العربية في ظل العولمة

قد يضطلع تعبير مثل (دكتاتورية السوق العالمي) بتقديم وصف كاف لجوهر العولمة. لكن تعبيرا مثل (دكتاتورية ذات مسؤولية محدودة) يبدو أكثر دقة في وصف جوهر العولمة وسلبياتها. وهو تعبير استخدمه كل من بيتر مارتين وشوماك في كتابهما المشهور: (فخ العولمة)؛ لاستيفاء الوجهين اللذين تنطوي عليهما العولمة(6). فهي من جهة لا تمتلك أدنى قدر من التسامح إزاء ضرورة توحيد الاقتصاد العالمي تحت مظلة واحدة بلا حدود وطنية أو هويات، وإزالة أية عقبة يمكن أن تعترض هذه الضرورة، دولة كانت أم شعبا أم ثقافة أم تاريخا. وهي من جهة ثانية غير معنية بأية آثار سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية يمكن أن تنشأ جراء إصرارها على المضي في طريقها المحتوم الذي لا طريق غيره كما يصر دعاتها على الاعتقاد.

ويوضح مراجع الكتاب هذه المفارقة بالقول: (... دأب هؤلاء المنظرون على إطلاق تعميمات ذات طابع غير ديموقراطي وشمولي وغير مبرر علميا، كالقول مثلا: «إن مراعاة البعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبحت عبئا لا يطاق»، و «إن دولة الرفاه تهدد المستقبل، وإنها كانت مجرد تنازل من جانب رأس المال إبان الحرب الباردة... وإن شيئا من اللامساواة بات أمرا لا مناص منه». ويزيدها إيضاحا في معرض التعليق على أوهام القرية الكونية المتشابهة فيقول: (بخلاف التوحد التلفزيوني الذي يربط بين من يعيشون في أفريقيا وآسيا وكليفورنيا، وبخلاف بضع مدن تتركز فيها وسائل الصناعة الحديثة والتقنيات العالية، وتتصل ببعضها

البعض وبالعالم الخارجي أكثر من اتصالها بالبلاد التي تنتمي إليها، فإن الجزء الأعظم من العالم يتحول، خلافا لذلك إلى جزر منفصلة، وإلى عالم بؤس وفاقة، ويكتظ بالمدن القذرة والفقيرة)[7].

ورغم أن كلا من بول هيرست وجراهام طومبسون لا يماريان في كتابهما (ما العولمة؟) بخصوص استئثار مفهوم العولمة باعتناء عالمي قل نظيره، وعلى كل الصعد والمستويات، إلاَّ أنهما يؤكدان حقيقة ليست مفاجئة تتمثل في (أن العالم لا يزال أبعد عن أن يكون كونيا بحق، .. لأن تدفقات التجارة والاستثمار والأموال تتركز في ثلاثي أوروبا واليابان وأميركا الشمالية)؛ وهو ما يدعوهما إلى عنونة مدخل كتابهما بعنوان دال جدا: (هل العولمة خرافة ضرورية؟!)[8].

وأخيرا: فإن مستقبل اللغة العربية منوط أولا وآخرا بتغيير الصورة النمطية لمدرس اللغة العربية؛ إذ مهما استفضنا في استشراف آفاق استنهاض اللغة العربية، فإن أس التقاعس يتمثل في إعادة تأهيل وبناء شخصية مدرس اللغة العربية على النحو التالي:

أولا: الاعتناء باستقطاب طلبة من ذوي المعدلات المرتفعة، ويرغبون بدراسة اللغة العربية فعلا؛ بدلا من أن تعيش أقسام اللغة العربية على طلبة ذوي معدلات منخفضة جدا، واضطروا لدراسة اللغة العربية؛ لأنه لم تتح لهم فرص الالتحاق بتخصصات دراسية أخرى.

ثانيا: توجيه مباحث اللغة العربية وجهة وظيفية اتصالية حرصا على إكساب اللغة العربية سمات المعاصرة والعملية، ودرءا لتهمة التلقين وفائض البلاغة عنها.

ثالثا: ربط تدريس اللغة العربية بفروع المعرفة العلمية المعاصرة، حرصا على اطلاع جيل من المدرسين المعاصرين.

رابعا: توجيه طلبة اللغة العربية للعمل في قطاعات متعددة سوى التدريس، مثل: التدقيق اللغوي والتحرير الصحفي والترجمة والعلاقات العامة والسياحة والسلك الدبلوماسي.

خامسا: إكساب طلبة اللغة العربية ثقافة فكرية رفيعة موروثة ومعاصرة، بغية توسيع آفاقهم وإكسابهم القدرة على مناقشة وتحليل قضايا العصر والتعبير عنها بلغة سليمة.

****

الهوامش

*) باحث وأكاديمي من الأردن.

1- انظر: الموسوعة الفلسفية، روزنتال ويودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط 5، بيروت 1985، ص557.

2- انظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1985، ص75- ص88.

3- تحتفل اليونيسكو سنويا بهذا اليوم في الحادي والعشرين من شهر شباط.

4- انظر: اللغة والاقتصاد، فلوريان كولماس ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2000، ص144-148.

5- صدام الحضارات، صموئيل هنتنغتون، ترجمة: طلعت الشايب، دار سطور، ط2، القاهرة 1999، ص98 – 106.

6- انظر: فخ العولمة – الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية، هانس بيتر مارتين وهارالد شومان الدشومان، ترجمة: د. عدنان عباس علي، سلسة عالم المعرفة، الكويت 1998، ص87 وما بعدها.

7- المرجع السابق، ص11.

8- انظر: ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، بول هيرست وجراهام طومبسون، ترجمة: د. فالح عبدالجبار، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2001، ص9 وما بعدها.

دور الأزهر فى الحياة الثقافية قبل عصر النهضة

محمد الشهودي*

اتسمت الثقافة العربية الإسلامية بشيوعها بين كثير من الدارسين خارج المؤسسات التعليمية ودور العبادة، فهي قريبة المنال من جماهير الناس، يجدونها فى بيوت العلماء، ومنتديات الأدباء، وفي دكاكين الوراقين ونساخ الكتب، ويجدونها فى محاضر الصوفية، والوعاظ، وفي مكتبات عامة أو شبة عامة يغشاها الناس فى بيوت العيان ومحبي المخطوطات.

والثقافة العربية الإسلامية من هذه الناحية؛ أي: من ناحية شعبيتها تختلف اختلافًا كبيرًا عن الثقافة اللاتينية في القرون الوسطى، إذ كانت مجهولة خارج أديرة الرهبان ومدارس الكنائس في أوروبا المسيحية.

وعلى الرغم من أن الثقافة الإسلامية خلال عصورها الطويلة لم تكن مقصورة على مساجد العلم التي تقام فيها حلقات التدريس، وإنما نافست المساجد في بعض مراحل التاريخ المدارس التي أنشأها رجال الدولة في المدن الكبيرة؛ إلا أن حلقات ومعاهد الدراسة في المساجد كانت لها خصوصية ما.

كما أن هذه المساجد العلمية لم تكن منعزلة داخل أقطارها، ولم تمارس نشاطها خلف أسوار تحجبها عن التيارات الفكرية العامة التي عاشتها الجماعة الإسلامية، ولم تكن بمنأى عن المدارس الثقافية الكبرى التى شملت الحياة الإسلامية في المراحل التاريخية المتعاقبة.

وقبل عصر النهضة كان الأزهر من أبرز المساجد التي تركزت فيها الحركة العلمية والفكرية، وارتبط به جمهور الناس في العالم الإسلامي. ومع ذلك فإن التأثير الفكري والثقافي للأزهر لم يلق الاهتمام الكافي، وكثيرًا ما يُعوِز الباحث النصوص والوثائق عن حقب ممتدة من تاريخ هذا المسجد ودوره.

التأسيس والعهد الفاطمي:

حكم الفاطميون إفريقية قبل تحول خلافتهم إلى مصر أكثر من نصف قرن، وكانت آمالهم تتجه إلى هذه البلاد، لحسن موقعها الجغرافي الذي يساعدهم على الإغارة على بلاد الدولة العباسية، وصلاحيتها لنشر الدعوة الإسماعيلية؛ ولذلك لم يكد جوهر يستقر في مصر حتى أسس مدينة القاهرة في سنة 362 هـ، وأصبحت مركزًا رئيسيًا لنشر الدعوة الفاطمية[1]. وكان بناء مسجد يجتمع فيه المسلمون للصلاة أول ما كانت ترمي إليه سياسة أمراء المسلمين، وخاصة عند تأسيسهم عاصمة جديدة لما يفتحونه من بلاد.

وكان الفاطميون رأوا من الحزم ألا يأخذوا السنين على غرة في مبدأ حكمهم، بإضافتهم إلى الخطبة هذه العبارة: السلام على الأئمة آباء أمير المؤمنين المعز لدين الله. وما كاد جوهر يضع أساس القاهرة حتى شرع في بناء مسجد يتلقى الناس فيه عقائد المذهب الفاطمي[2]. وقد شرع في بناء الأزهر –في رأي المقريزي– حول منتصف سنة 359 هـ، وانتهى من بنائه في رمضان سنة 361 هـ؛ أي: بعد دخوله مصر بنحو

سنتين[3].

هذا والجامع الأزهر رابع المساجد الجامعة فى حواضر مصر؛ فقد بنى عمرو بن العاص بمدينة الفسطاط الجامع المعروف بجامع عمرو في سنة 21 هـ، وكان يطلق عليه: المسجد الجامع، وتابع الجوامع، والجامع العتيق. ثُمَّ أسس العباسيون مسجدًا ثانيًا أنشأه والي مصر صالح بن علي العباسي، عرف بجامع العسكر، وقد ظل قائمًا حتى فتح جوهر مصر، ولكن أزاله بدر الجمالي الذي هدم مدينة العسكر لتجميل مدينة القاهرة. وبنى أحمد بن طولون في مدينة القطائع الجامع الذي لا يزال يعرف باسمه، وما زال يأتيه السياح والزوار، وقد أثر عنه أَنَّهُ قال حين عزم على بنائه: أريد أن أبني بناء، إن احترقت مصر بقي، وإن غرقت بقي. فقيل له: يبنى بالجير والرماد والآجر الأحمر القوي على النار إلى السقف، ولا يجعل فيه أساطين رخام، فإنه لا صبر له على النار. ولهذا بقي هذا المسجد إلى اليوم على الرغم من تخريب مدينة القطائع وسقوط الطولونية على يد محمد بن سليمان الكاتب قائد العباسيين سنة 292 هـ[4، 5].

وقد اختلفت الآراء حول تسمية الأزهر بهذا الاسم؛ فقيل: إِنَّهُ أطلق عليه أول الأمر اسم جامع القاهرة، ثُمَّ سمّي باسمه الحالي نسبة إلى السيدة فاطمة الزهراء، والتي ينتسب إليها الفاطميون[6].

ولقد أسهم الأزهر في العهد الفاطمي بنصيب كبير في الحركة العلمية، حيث تعقد فيه حلقات لدراسة الدين واللغة والأدب والقراءات والنحو والمنطق والفلك. كما كان مركزًا للتعريف ببعض نواحي الحياة الرسمية في الدولة، فكانت تعقد فيه الاجتماعات الهامة، وتصاغ الاتفاقيات الرسمية. كما كان مركز الاحتفالات الرسمية. وَفَّر (الفاطميون للأزهر خيرة فقهاء وعلماء الشيعة وقضاتها، وأغدقوا عليهم المال والعطايا، ونقلوا إليه كثيرًا من الكتب من مختلف الخزائن، وشجعوا طلاب العلم من البلاد الإسلامية الأخرى للالتحاق به، وكانوا بين الوقت والآخر يجرون توسعًا فى مبانيه وأروقته، وخصصوا أموالاً ثابتة لتنفق على الأزهر وطلابه[7].

وفى ظل الدولة التي أنشأت الأزهر وكلأته برعايتها ما يبلغ قرنين من الزمان من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن السادس، أراد الفاطميون فيهما تحقيق أهداف وطموحات كبرى، بإقامة مراكز للتثقيف وللنشاط العلمي وللتأليف في المجالات المتعددة، فأنشأوا دار العلم في القاهرة، وجعلوا في قصر الخلافة مكتبة ضخمة تلحق بها قاعات للدروس، وأنشأوا المساجد والأزهر أولها، واستقدموا العلماء من كل بقعة في العالم الإسلامي، ورتبوا لهم الوظائف ومنحوهم الألقاب وشجعوهم على التأليف، وأقاموا مواسم واحتفالات لمناسبات تتصل بمعالم عقيدتهم، وتركوا للمذاهب الإسلامية الأخرى أن تفصح عن نفسها لكي يجادلوها ويدحروا أنصارها ويجتذبوهم إلى مذهبهم[8].

والسؤال الآن عن الدور الذي أسند للأزهر، الذي اصطلح به في المجال الواسع للنشاط العلمي والتثقيفي، يذكر الدكتور محمد كامل حسين في كتابه: «في أدب مصر الفاطميةِ» أن الجامع الأزهر لم تقتصر حلقاته

على المذهب الإسماعيلي، وإنما قامت فيه حلقات لمذاهب أخرى[9].

لقد أراد الفاطميين أن يكون الجامع الأزهر مقر دعوتهم المذهبية، ولكنه بفضل يعقوب بن كلس[*] أصبح جامعة كبرى لعلوم الدين، وفي جملتها علوم الشيعة. وبهذا أخرج الأزهر عن الهدف الفاطمي إلى هدف أوسع، فيه إرضاء لشتى الرغبات الفكرية والمذاهب المختلفة[10].

ففي هذا المسجد اتخذت الدعوة الفاطمية مكانًا لها بين أماكن أخرى، وفيه عقد أول اجتماع بمصر للاحتفال بعيد الغدير. وفي ذلك يروي المقريزي أَنَّهُ في يوم الغدير ثمانية عشر من ذي الحجة سنة 362 هـ، اجتمع الناس بجامع القاهرة والقراء والفقهاء والمنشدون، فكانوا جمعًا عظيمًا أقاموا إلى الظهر، ثُمَّ خرجوا إلى القصر فخرجت إليهم الجائزة، وكان هذا أول ما عمل بمصر وبالجامع الأزهر، كان داعي الدعاة يعقد مجلسًا للنساء يلقي عليهن شيئًا من علوم أهل البيت. وفيه جلس القاضي عبد العزيز بن محمد بن النعمان وابتدأ في قراءة كتاب جدّه «اختلاف أصول المذاهب». ويذهب المقريزي إلى أن أول ما عرف من إقامة درس من قبل السلطان بمعلوم جار لطائفة من الناس بديار مصر في خلافة العزيز بالله نزار، وعمل ذلك بالجامع الأزهر.

ويقول القلقشندي: إن الوزير أبا الفرج يعقوب بن كلس... سأل العزيز بالله في حمله رزق جماعة من العلماء كانوا بمسجد القاهرة، وأطلق لكل منهم كافيته من الرزق، وبنى لهم بجانب الجامع الأزهر.. فإذا كانوا يوم الجمعة حلقوا بالجامع بعد الصلاة وتكلموا في الفقه، وأبو يعقوب القاضي الخندق رئيس الحلقة والملقي عليهم إلى وقت العصر، وكانوا سبعة وثلاثين نفرًا.

ودور الأزهر لم يقتصر على هذا فحسب؛ بينما الأزهر وسائر المساجد الأخرى التي أنشأها الفاطميون في القاهرة ومنها مسجد الحاكم كانت منابر عامة، ومقر للاحتفالات الدينية، ومسارح تغشاها مواكب الخلفاء في أيام الجمع والأعياد بكل ما يحيط بها من أبهة وفخامة تظهر هيبة الدولة، وتكون مصدر بهجة للناس.

يؤكد هذا ما ذكره الدكتور عبد اللطيف حمزة في كتابه: «الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأوَّلِ» عن كتاب الفلك الدوار من أن القضاة في العصر الفاطمي كانوا يتثقفون أولاً في الأزهر، حتى إذا أتموا الدراسة أدخلوا إلى دار العلم التي كان يرأسها داعي الدعاة. وما نقله أيضًا عن المقريزي من أن الناس ازدحموا مرة لسماع القاضي محمد بن النعمان «وكان داعي الدعاة»، فمات منهم أحد عشر رجلاً من شدة الزحام، فمثل هذا الزحام لا يكون إلا حول محاضرات عامة شعبية النزعة تلقى في مساجد واسعة كبيرة كالأزهر ومسجد الحاكم، لا حول دراسات علمية تعالج أمورًا فلسفية وجدلية؛ فهذه الأخيرة كانت لها أوقات أخرى، ويشارك الأزهر فيها مراكز عدة. فحسب رواية المقريزي أن يعقوب بن كلس «لما تولى الوزارة رتب في داره العلماء والفقهاء، وألف كتابًا في الفقه يتضمن ما سمعه من المعز لدين الله ومن ابنه العزيز بالله مِمَّا يدل على أن بيوت كبار القائمين بالدعوة كانت مركزًا آخر لتخرج العلماء المتخصصين.

وفكر يعقوب بن كلس في مزيد من التقدم نحو أهدافه البعيدة المرامي، وكان مشروع الجامعة الأزهرية»؛ أهم مشروع عمل فيه على إعلاء مكانته، والعناية بالوافدين عليه من طلاب العلم وهواة البحث والتحصيل.

فعمل ابن كلس على إنشاء أروقة متعددة بصحن الجامع الأزهر لشتى الطلاب الوافدين عليه، وخصص لكل فئة من أولئك الغرباء رواقًا يجتمع فيه أهل القطر الواحد، فلا يحسون اغترابًا ولا نقصًا، ويشعرون بأنهم يعيشون في قطعة حية من بلادهم التي تركوها في سبيل طلب العلم.

وقدم ابن كلس لسيده العزيز مشروعًا يتلخص في ضرورة تعيين سبعة وثلاثين عالمًا من علماء الدين المتبحرين ذوي الخبرة والدراية ليرأسوا حلقات الدراسة بالأزهر تحت إشراف عميد لهم هو الفقيه: «أبو يعقوب» قاضي الخندق الذي ينظم لهم الدراسات، ويعين فروع التخصص، ومواقيت الدراسة. وأقر الخليفة العزيز بالله الفكرة الصائبة وربط للعلماء وشيخهم رواتب شهرية مغرية، وأقام لهم دارًا للسكن مجاورة للأزهر، وخلع عليهم الخلع، وربط الدواب لركوبهم وتنقلهم، وأحاطهم بالجاه، وخصهم بالشرف[11].

ويمكن أن تضاف إلى الأزهر وظيفة أخرى أقرب إلى أن تكون اجتماعية، ذلك أنه كان مأوى، وكان يبيت فيه كثير من الناس حسب ما رواه ابن إياس[12].

وكان من المعتاد في عهد العزيز بالله أن يبدأ احتفال الدولة بالمولد النبوي في اليوم الثاني عشر من ربيع الأول من كل عام، وأن يتميز الاحتفال بطابعين طابع عام رسمي تشرف عليه الدولة وتتولى إعداده وترتيبه، وطابع آخر شعبي يقيمه العامة وأهل البلاد. أما الرسمي فكان يبدأ في اليوم المتعارف عليه بعد صلاة العصر، فيخرج الموكب إلى الجامع الأزهر وعلى رأسه القاضي، وما أن يصل إلى الجامع حتى يأخذ كبار رجال الدولة مجلسهم التقليدي في صحن الأزهر، وتبدأ مراسم الاحتفال. وما أن تنتهي المراسم التقليدية للاحتفال حتى يسارع القراء بعرض فنون قراءاتهم، ويتبارى الخطباء حسب درجاتهم في إلقاء كلمات المديح والخطب، وكذلك الشعراء.

ومن المناسبات الموسمية التي سن الفاطميون تقاليد الاحتفال بها في الديار المصرية مناسبة الاحتفال بظهور هلالي رجب وشعبان ومنتصفي هذين الشهرين الكريمين.. وكانوا يسمون هذه الليالي الأربع «ليالي الوقود».

ودور الجامع الأزهر في هذه الاحتفالات الموسمية الأربع ظاهر وواضح، فهو كعبة القصاد والمحتفلين، ومسرح المناسبة، ومكان ظهورها وتقديمها؛ فتضاء واجهته ومداخله وصحنه والطرق المؤدية إليه بالمشاعل، وتوضع حول صحنه التنانير والقناديل والشمع على الرسم فى كل سنة، والأطعمة، والحلوى، والبخور في مجامر الذهب والفضة، ويطاف بها على الحضور، وفيهم قاضى القضاة وشهوده ووجهاء البلاد؛ حيث تقدم إليهم سلال الحلوى والطعام، ويبدأ القراء والمنشدون قراءاتهم وأناشيدهم، ويستمرون فى سمرهم هذا حتى منتصف الليل وكان الخليفة يشارك بنفسه[13].

ومثل هذه الأمور وتلك المظاهر مثلت ولا زالت جانبًا هامًا من ثقافة الشعب المصري، ولعب الأزهر الشريف فيها دورا مهما، بل ومثل الركن الأساسي الذي تنطلق من الاحتفالات ويمنحها شرعيتها.

ومن أهم الأمور التي عملت على انتشار الفكر والثقافة في العهد الفاطمي مناخ الحرية والبعد عن التعصب؛ فالسلاطين الفاطميون لم يغلقوا المساجد الأخرى أو مؤسسات العلم التي تدعو وتنشر ثقافات ومذاهب غير المذهب الإسماعيلي، فلقد كان مسجد عمرو بن العاص على سبيل المثال بالفسطاط مركز للإشعاع الثقافي لم يغمر مصر وحدها، وإنما تجاوزها إلى بلاد المغرب الإسلامي كله؛ لأنه كان محطًا لقافلة علمية طويلة الرحلة، تبدأ من المدينة المنورة حيث مجلس مالك بن أنس صاحب المذهب، فتقف في الفسطاط في جامعها العتيق، ثُمَّ تمضي إلى القيروان في جامع عقبة بن نافع، ثُمَّ إلى فاس في المغرب، وقرطبة في الأندلس.

وكانت ذكريات الصحابة الذين وقفوا عند بنائه، والعلماء الكبار كالليث بن سعد والشافعي وابن القاسم وبني عبد الحكم وورش وابن وهب تثير خيال الزائرين له.

كما أن حلقات التدريس والعلم في جامع عمرو ظلت قائمة خلال العصر الفاطمي، بل إن ما وصل إلينا عن نصوص ووثائق تدل على أَنَّهَا مزدهرة في هذا العصر، وأن الخلفاء الفاطميين أنفقوا على هذا المسجد بسخاء وشجعوا الحركة العلمية فيه.. ويكفى أن نذكر ما رواه المقريزي: «وفي سنة ثلاث وأربعمائة أنزل من القصر إلى الجامع العتيق؛ أي: جامع عمرو بألف ومائتين وثمانية وتسعين مصحفًا ما بين ختمات وربعات.. فيها ما هو مكتوب كله بالذهب، ومكن الناس من القراءة فيها. وأنزل إليه أيضًا تنور من فضة عمله الحاكم بأمر الله برسم الجامع فيه مائة ألف درهم. فاجتمع الناس وعلم بالجامع بعد أن قلعت عتبتا الباب حتى أدخل به، وكان من اجتماع الناس لذلك ما يتجاوز الوصف»[14].

وقد أنجبت مصر في العهد الفاطمي من فقهاء السنة أفذاذًا، وخاصة من أصحاب المذهب الشافعي والمالكي.

وخلاصة ما يقال عن دور الأزهر في هذه المرحلة في تاريخه الطويل أَنَّهُ شارك في الحياة الثقافية مشاركة ربطت ما بينه وبين دار العلم وقاعات الدرس في قصر الخلافة؛ فكان المنبر العام لهذه المراكز الخاصة، كما أن العامة من الناس ارتبطوا بالأزهر وبحركته العلمية والفكرية بشكل عام، ولاحظنا أن الاحتفالات المهمة أيضًا بدأت من الأزهر وانتهت مظاهرها فيه، وجسد رمزًا روحيًّا ماديًّا لكل مسلم في بر مصر في هذه المرحلة وجيرانها من بلاد المسلمين.

المرحلة الثانية:

تمتد هذه المرحلة من قيام الدولة الأيوبية إلى قيام الحكم التركي، حيث تراجع دور الأزهر في الدولة

الأيوبية، التي قامت بعد وفاة العاضد لدين الله آخر الخلفاء الفاطميين في عاشوراء سنة (567 هـ - 1171م)، وكان وزيره صلاح الدين الأيوبي الذي أسقط اسمه من خطبة الجمعة، ودعا صلاح الدين بخطبة الجمعة للخليفة العباسي المستضئ بالله[15]، وكان يقصد من ذلك وحدة المسلمين في هذه الفترة.

ورأى صلاح الدين في الجامع الأزهر بوضعه وقتذاك صورة للدعاية وصوتًا للترويج للمذهب الشيعي، فأبطل الخطبة في الأزهر عملاً بمذهب الشافعي مذهب الدولة وقتئذ، وهو امتناع إقامة خطبتين للجمعة في مدينة واحدة. ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها مرحلة الاعتدال والهدوء ومرحلة الجمع للتراث والتوسع فيه.. وقد أخذ الأزهر يسير فيها شيئًا فشيئا ليصير آخر الأمر معقلاً للمذهب السني، وتأكد ذلك بعد أن انتهت الدولة الأيوبية سنة 648هـ - 1250م.

وبدأ عهد سلاطين المماليك بدولَتيهم -البحرية والبرجية-، ومن جديد بدأ الأزهر في القيام بدوره العلمي الفكري بشكل واسع، بدءًا من سلطنة الظاهر بيبرس «658- 676 هـ».

فقد كان عز الدين بن أيدمر أحد أمراء دولة الظاهر بيبرس يسكن دارًا بجوار الجامع الأزهر مكانها الآن المدرسة الأقبغارية من مباني الأزهر الحالية وبها مكتبته. فرعى عز الدين حق الجوار، واستصدر أمرًا من الظاهر بإعادة الجمعة في الجامع الأزهر.

وَلَمَّا أراد الظاهر بيبرس إعادة الخطبة إلى الأزهر رفض قاضي القضاة وقت ذاك تاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز -وهو شافعي-، وامتنع عن التصريح بذلك طبقًا لمذهبه، فاستصدر الظاهر فتوى من العلماء أصحاب المذاهب الأخرى بجواز ذلك. وتوفي ابن بنت الأعز في رجب سنة 665 هـ بعد إعادة الخطبة بثلاثة شهور تقريبًا. وقيل: إن هذا من الأسباب التي جعلت الظاهر يستحدث نظام القضاة الأربعة؛ أي: قاض لكل مذهب[16].

وحظي الأزهر في العهد المملوكي برعاية أكثر من العهد الأيوبي، وبعد أن كانت نظرة صلاح الدين وخلفائه نحو هذا المسجد نظرة فيها كثير من الشك، إن لم نقل الإعراض. وهذه المرحلة الوسطى هي أطول مراحل الأزهر؛ لأنها تقرب من أربعة قرون.

أما أن هذه المرحلة مرحلة الجمع والتوسع، فيشهد بذلك في مصر المؤلفات الموسوعية الضخمة التي تجمع شتات العلوم والمعارف، كما يمثلها كتاب نهاية الأرب للنويري، ومسالك الأبصار للعمري، وكلاهما عاش في مصر.

ولكن شيوع الثقافة في هذه المرحلة واكتمال تعريب كثير من أقطار الوطن العربي ومصر خاصة؛ أتاح للآداب العامية ازدهارا لم تشهده من قبل، وأتاح لحركات دينية هي أقرب إلى العقائد الشعبية أن تتخذ لها مكانًا في المجتمع، وهي حركات الدراويش أصحاب الطرق.

يمكن أن يقال: إن الأزهر في النصف الأول من هذه المرحلة[17] لم يكن ذا سلطان كبير في الحياة الثقافية بمصر لكثرة المدارس واهتمام الدولة لها.. وكانت أول مدرسة أنشئت لدراسة الفقه الشافعي سنة 569 هـ بجوار جامع عمرو، وعلى مقربه أنشئت المدرسة القمحية لدراسة الفقه المالكي، وكانت تشير الدراسة في هذه المدارس رفعة ما هو متعارف في المساجد: العناية بالفقه والحديث وعلوم اللسان والبلاغة وعلم التوحيد إلى علوم أخرى أقل أهمية كالحساب والفلك.

وكان للأدب والنصوص الأدبية عند علماء الأزهر والمساجد الأخرى مكانة أعلى بكثير مِمَّا صارت إليه في المرحلة الأخيرة. فتراجم علماء هذا العصر تثبت أَنَّهُم كانوا على حظ كبير من العناية بالأدب، غير أن الجهود التي بذلتها الدولة الأيوبية لم تصرف الناس بالكلية عن الدراسة في الأزهر، وكان العلماء الوافدون إلى مصر يتشرفون بإلقاء الدروس فيه، كما فعل موسى بن ميمون الذي قدم إلى مصر أيام صلاح الدين، ودرس في الأزهر الرياضة والفلك وعلوم الطب. وكما فعل أيضًا الخطيب البغدادي الذي ألقى فيه دروسًا في علم الكلام والمنطق والطب.

وقدم المقريزي صورة لهذه الفترة من حوادث سنة 818 هـ ورد فيها: «وذلك أَنَّهُ لم يزل في هذا الجامع منذ بني عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه، وبلغت عدتهم في هذه الأيام سبعمائة وخمسين رجلاً ما بين عجم وزيالعة ومن أهل الريف المصري ومغاربة، ولكل طائفة رواق يعرف بهم. فلا يزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه والاشتغال بأنواع العلوم العامة والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر. فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأنس بالله والارتياح وترويح النفس ما لا يجده في غيره، وصار أرباب الأموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والمال، إعانة للمجاورين فيه على عبادة الله، وكل قليل تحمل إليهم أنواع الأطعمة والحلاوات لاسيما في المواسم».

لقد استطاع الأزهر أن يثبت وجوده رغم المعارضات القوية، وذلك لثقة الناس به لقدم عهده، ولخروجه عن الدائرة الضيقة والغرض المحدد الذي أنشئت من أجله المدارس الحديثة. وبلغ ذروته في القرن التاسع، وكان ذلك إثر الحوادث العالمية، وبخاصة ما كان يدور منها في الأقطار الإسلامية، فكان زحف التتار على بغداد وحملات الصليبيين على دول الشرق واضطهاد الأسبان للمسلمين في الأندلس عاملاً من أهم العوامل لفرار الناس بدينهم يبتغون مأوى آمنًا، يجدون فيه العيش، ويتمكنون فيه من أداء العبادة وتلقي العلم. وكانت مصر بأزهرها هي أفضل مكان تحقق فيه ذلك[18].

وقد برز من العلماء في هذين العصرين كثيرون منهم ابن دقيق العيد 702 هـ، والنويري صاحب مسالك الأبصار 748 هـ، وتقي الدين السبكي 756 هـ، والبلقيني 805 هـ، والدميري صاحب موسوعة حياة الحيوان 808 هـ، والقلقشندي صاحب صبح الأعشى 821 هـ، والمقريزي845 هـ، وابن حجر 852 هـ،

وغيرهم[19].

لقد كان الأزهر في هذا الوقت يدرس ثقافة العصر، ويلم علماؤه بجميع العلوم الدينية والعربية وأخرى من علوم الرياضة والفلك والطب والموسيقى. وكان اتساع صوره لجميع العلوم والفنون يرجع إلى طبيعة الدين الإسلامي في حثه على تحصيل العلم أيا كان نوعه ما دام يفيد المجتمع في دينه ودنياه.

ووجد العلم أرضا خصبة في الأزهر أيام المماليك خصوصًا بعد ضعف المدارس، وتدهور الفكر، وقلة الإقبال على العلوم غير الدينية والعربية؛ غير أَنَّهُ في أواخر القرن التاسع الهجري حدث بين جدرانه ركود علمي لانصراف الناس عن العلوم العقلية والفلسفية على أثر فتوى لبعض الفقهاء –كابن الصلاح– بتحريم الاشتغال بها.

وفي هذا الوقت الذي قلت فيه كمية العلوم التي تدرس، وأصبح الأزهر وحده المأوى الذي يتوفر فيه العلم والثقافة، والوقت الكافي للدراسة، وتهيئة وسائل العيش والإقامة؛ وجد ميل كبير للتدقيق في كل ما يقرأ ويدرس، فيصرف الوقت الكثير لفهم مسألة واحدة أو حل معنى لفظ أو كشف السر في حرف بين كلمتين. كما وضعت الفروض واقترحت الإجابات وسبح خيال المعلم والمتعلم على السواء في آفاق واسعة بعيدة للبحث في مسائل لا تمت إلى الواقع بصلة.

وكانت الدولة المملوكية في تلك الفترة قد شاخت وأخذت تسير نحو الانهيار بخطى سريعة، وتصدع بناء المجتمع المصري، وأخذ في الانحلال والتفكك[20].

وغدا الأزهر إلى جانب هذا، وخلال هذه الفترة المكان الأثير لإقامة شعائر الدين في حقبة اجتاحها التعصب، كما عصفت بها الخرافات والأباطيل، وأصبح عامة الناس وهم يعانون الفقر والمسغبة ويعصف بهم الجهل ضحايا التعصب والخرافة، وأصبحت الحاجة ماسة إلى إحياء تعاليم الإسلام وهو ما اضطلع به الأزهر من جديد[21]، حتى وإن كان بشكل حثيث.

وقد انتهت إلينا أسماء بعض أكابر العلماء الذين كانوا يتولون التدريس بالجامع الأزهر في القرن الثامن الهجري، فمنهم في فاتحة هذا القرن الإمام على بن يوسف بن جرير اللخمي الشنطوفي شيخ الإقراء في عصره، تصدر للإقراء بالأزهر، وأقبل عليه الطلاب إقبالاً عظيمًا فذاع صيته في أنحاء العالم الإسلامي. ومنهم عدة ذكرهم لنا الرحالة ابن بطوطة الذي وفد على مصر سنة 726 هـ، وزار الجامع الأزهر، وتعرف بعلمائه، وهو يشيد بذكر بعضهم، ومنهم: قوام الدين الكرماني، وكان يسكن بأعلى سطح الجامع، وله جماعة من الفقهاء والقراء يلازمونه. وشمس الدين الأصبهاني إمام الدنيا في المعقولات. وشرف الدين الزواوي المالكي[22].

وكان بمصر في هذا الوقت بالذات العلامة الأندلسي اللغوي النحوي الكبير «محمد بن يوسف بن حيان

النغزي الغرناطي» يلقى دروسه بالجامع الأزهر، وكان من تلاميذه العلامة والفقيه المصري تقي الدين أبو الحسن السبكي. ويشيد البلوي في رحلته بعبقرية العلامة الغرناطي، وسمعته العلمية الواسعة بين تلاميذه المصريين.

ونستطيع أن نذكر من الأساتذة الذين تولوا التدريس في الأزهر خلال القرنين الثامن والتاسع الهجري: قنبر بن عبد الله الشرواني، وكان عالما فيلسوفًا يدرس العلوم العقلية مثل المنطق والحكمة والهيئة، وكان مقيمًا بالجامع الأزهر نفسه. وابن الدماميني إمام النحو في عصره. والفخر البلبيسي الضرير أستاذ القراءات وإمام الأزهر. المؤرخ تقي الدين المقريزي. والعلامة الحافظ ابن حجر العسقلاني، فقد تولى خطابة الأزهر في أواخر حياته.

كان القرن التاسع الهجري «الخامس عشر الميلادي» بالنسبة لمصر الإسلامية عصر الذروة وعصر الانهيار معًا؛ ففيه بلغت مصر وبلغت المدينة المصرية في ظل دولة السلاطين أقصى مراحل التقدم والازدهار، واستمرت على قوتها طوال القرن التاسع. وحفلت مصر في تلك الحقبة الطويلة بجمهرة من أعظم علمائها وكتابها، مثل: الحافظ ابن حجر العسقلاني، وأبي العباس القلقشندي صاحب موسوعة الدبلوماسية الكبرى المسماة «صبح الأعشى»، ومؤرخ مصر الكبير تقي الدين المقريزي صاحب «الخطط الشهيرة»، وابن تغردي بردي صاحب «النجوم الزاهرة»، وبدر الدين العيني، وسراج الدين البلقيني، وشرف الدين المناوي، وشمس الدين السخاوي صاحب «الضوء اللامع»، وجلال الدين السيوطي وغيرهم من أقطاب التفكير والكتابة في هذا العصر.

في هذه المرحلة كاد الأزهر ينفرد وحده بالعلم في القاهرة، ويذكر أنه استكملت بعض الجوانب الإدارية والتنظيمية، فاستحدث منصب المشيخة، وحددت مصادر الإنفاق.

وأهملت العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفلك والكيمياء وغيرها مثل الأدب شعرًا ونثرًا، فلم يكن يدخل في نطاق الأزهر في تلك الفترة، وَإِنَّمَا كان يدرس خارج حلقات المسجد. وقد ظل الأزهر إلى عهد قريب يستهجن أن تقام حلقات فيه لمثل هذه الدراسة.

فإذا انتقلنا إلى طرق الدراسة ومدى ما وصلت إليه، وجدنا أن علماء هذه الفترة كانوا يعكفون على نصوص جافة مركزة يتخذونها متونًا، ويتولون شرحها وكتابة الحواشي عليها؛ ذلك أن طابع العصر التركي كله في مجال العلم كان قائمًا على الحفظ والتلقين، والاعتماد على المختصرات والوقوف عند الشكليات، وقل من كان يفكر في ذلك العصر في أن يضيف جديدًا أو يبتكر ما لم يسبق إليه، أو أن يمد بصره إلى آفاق بعيدة كانت قد تفتحت عن نهضة جديدة في العالم الغربي.

وثمة شَيْء مهم يحسب للأزهر حيث وجدت اللغة العربية معقلاً تأوي إليه في عصر كانت لغة السادة

المسيطرين فيه هي اللغة التركية، وأن هذه الدروس التي ظلت قائمة في الأزهر حول علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة مكنت اللغة العربية من أن تستمر لغة علم وثقافة إلى أن أدركها العصر الحديث بنهضة. كما ظل الأزهر ملتقى لطلاب العلم من المسلمين في أقطار الأرض جميعًا، فحقق نوعًا من التماسك بين أطراف العالم الإسلامي من كثير من الخرافات التي كانت نفوس الجماهير الإسلامية مهيأة لها بسبب التخلف والجهالة الغاشمة.

وقد أورد لنا الجبرتي أسماء طائفة كبيرة من العلماء الذين اضطلعوا بمهمة التدريس بالأزهر في أواخر العهد التركي، ومنهم: العلامة اللغوي الشاعر الشيخ حسين البدري الحجازي المتوفى سنة 1131 هـ، وكان كاتبًا وشاعرًا جزلاً، له طريقة بديعة في الشعر. والعلامة عبد الروؤف بن عبد اللطيف البشبيشي المتوفى سنة 1143 هـ، وكان من أساتذة عصره في النحو والمعاني، ويصفه الجبرتي بأنه «خاتمة محقق العلماء». وأحمد بن عيسى العماوي المالكي، وكان من علماء الحديث. والشيخ الفقيه محمد بن أحمد الحنفي المتوفى سنة 1170 هـ. والشيخ حسن بن علي بن أحمد الشافعي الشهير بالمدابغي، كان من أشهر أساتذة الأزهر في عصره، وله حواشي وشروح عديدة منها: حاشية على جمع الجوامع، وشرح للأجرومية، وكثير غيرها، وقد توفي سنة 1170 هـ. والعلامة الفقيه الرياضي الشيخ حسين المحلي الشافعي، وكان وحيد عصره في الفقه والأصول وعلوم الرياضيات. والفقيه المحدث الشيخ أحمد بن الحسن بن عبد الكريم الخالدي الشافعي الشهير بالجوهري، المتوفى سنة 1182 هـ، وله شروح ورسائل كثيرة. والفقيه الشيخ حسن بن نور الدين المقدسي الحنفي المتوفى سنة 1182 هـ، وكان من أشهر فقهاء المذهب ومدرسيه، وله في شرحه مؤلفات قيمة. والعلامة النحوي عيسى بن أحمد بن عيسى الشافعي المتوفي سنة 1182 هـ. وكانت حلقته بالأزهر من أشهر الحلقات، وكان يلقب بالشافعي الصغير لبراعته بالفقه. والشيخ عبد الرؤوف السجيني الشافعي شيخ الجامع الأزهر المتوفي سنة 1182هـ.

****

الهوامش

*) أكاديمي من جمهورية مصر العربية.

1- حسن إبراهيم حسن «دكتور»، وآخرون: المعز لدين الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط2، 1963م.

2- حسن إبرهيم حسن «دكتور»: تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1964م.

3- حسن إبراهيم حسن وآخرون: المعز لدين الله، مرجع سابق.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه.

6- شوقى عطا الله الجمل «دكتور»: الأزهر ودروه السياسي والحضاري في أفريقيا، مركز وثائق تاريخ مصر المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب «القاهرة»، ط1، 1988.

7- المرجع نفسه.

8- د. عبد العزيز الأهوانى: أثر الأزهر في الحياة الثقافية، مجلة الثقافة العربية، القاهرة، العدد الأول 1973م.

9- المرجع نفسه.

(*) أبو الفرج يعقوب بن كلس، كان وزيرا في الدولة الفاطمية حتى عهد الوزير بالله، وكان صاحب منزلة خاصة لدى سلاطين الدولة الفاطمية صاحب فكرة التقريب مذهبيا بين السلطان والرعية عن طريق نشر الثقافة الإسماعيلية وتأصيلها.

10- سنية قراعة: تاريخ الأزهر في ألف عام، مكتبة الصحافة الدولة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1 1968م.

11- المرجع نفسه.

12- د. عبد العزيز الأهوانى: مرجع سابق.

13- سنية قراعة: مرجع سابق.

14- د. عبد العزيز الهوانى: مرجع سابق.

15- محمد كمال السيد: الأزهر جامعًا وجامعة، سلسلة البحوث الإسلامية «القاهرة» 1986م.

16- المرجع نفسه.

17- د. عبد العزيز الأهوانى: مرجع سابق.

18- عطية صقر: الأزهر بين القديم والحديث، مجلة منبر الإسلام، العدد 18، القاهرة.

19- المرجع نفسه.

20- سعاد ماهر: الأزهر أثر وثقافة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية, وزارة الأوقاف, القاهرة، ط1، 1962م.

21- بيارد دودج: الأزهر في ألف عام، ترجمة حسين فوزى النجار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1997 مهرجان القراءة للجميع «القاهرة».

22- محمد عبد الله عنان «دكتور»: تاريخ الجامع الأزهر، مؤسسة الخانجى «القاهرة», ط2، 1968م.

23- المصدر نفسه.

تيارات الإصلاح في المغرب العربي

أبو القاسم سعد الله*

كان القرن التاسع عشر حقبة تحولات مهمة في البلاد العربية عموما والمغرب العربي على وجه الخصوص. ففي الوقت الذي مر فيه المشرق بالحملة الفرنسية على مصر، وتوسعات محمد علي باشا؛ كان المغرب العربي يشهد الحملة الفرنسية على الجزائر، وتحولات في نظم الحكم في كل من ليبيا وتونس والمغرب، وتغييرات في النظم الاجتماعية والرؤى التعليمية والقيم الثقافية.

ففي 1830م احتل الفرنسيون الجزائر ونفوا حاكمها وألغوا حكومتها، وفرضوا عليها الاستعمار المباشر القائم على إلحاقها إداريا وسياسيا بفرنسا، وتسييرها عسكريا لمواجهة المقاومة الكبيرة التي قادها فترة طويلة الأمير عبد القادر الجزائري الشهير ثم آخرون بعد نفيه.

وقد تميز الاستعمار المباشر هذا بفرض اللغة الفرنسية مكان اللغة العربية، وإحلال المستوطنين الأوروبيين محل الأهالي بعد طرد هؤلاء من أراضيهم الخصبة، وإدخال التشريعات والقوانين الفرنسية مكان الشريعة الإسلامية، واتباع سياسة تجهيل الأهالي بالاستيلاء على مؤسسات الوقف التي كانت تغذي التعليم وتمون العلماء والمدرسين، وجعل المؤسسات الدينية كلها بما فيها المسجد والزوايا والمدارس والأضرحة وموظفيها تحت الإدارة الفرنسية. وقد دام هذا الوضع دون تغيير يذكر إلى مطلع القرن العشرين.

وكان احتلال الجزائر مقدمة لاحتلال تونس والمغرب ثم ليبيا، ولكن قبل الاحتلال تعرضت تونس إلى ضغوط فرنسية من أجل التغيير لخدمة المصالح الفرنسية، فقد كان على حكام تونس أن يعدلوا من سياستهم الداخلية حتى لا تتعارض مع المصالح الفرنسية في المنطقة، وأن يقطعوا أو يخففوا من علاقتهم بالدولة العثمانية، وأن تكون وجهتهم هي أوروبا وفرنسا وليس الشرق. وهكذا قامت تونس قبل الاحتلال بإصلاحات سياسية وإدارية واقتصادية، أشرف عليها المشير أحمد باي أحد أبناء الأسرة الحسينية الحاكمة، ولم يكد ينتهي عهده (1857) حتى ضغط الفرنسيون على خلفه لصياغة وثيقة تدعى (عهد الأمان) أعطى بمقتضاها امتيازات للأجانب المقيمين في تونس، وسمح بالتدخل الفرنسي والإيطالي في مراقبة الميزانية. وأخيرا فرضت فرنسا حمايتها على تونس (1881)، فأبقت على ظل حكومة البايات، ولكنها كانت هي المسيرة للشؤون الاقتصادية والمالية والدفاعية والخارجية، كما أنها فتحت تونس أمام المستوطنين الأوروبيين ورأس المال الفرنسي، وفرضت اللغة الفرنسية إلى جانب العربية، وتدخلت في شؤون جامع الزيتونة وتوجيه التعليم والقضاء. ولكن اختلاف نظام الاستعمار بين تونس والجزائر جعل تطور الأولى السياسي والثقافي يختلف إلى حد كبير حتى مطلع القرن العشرين، كما سنرى.

عرفت ليبيا تحولات إدارية ودينية وغيرها. فبعد أن كانت الأسرة الحاكمة فيها تعترف بالسيادة العثمانية

قام الباب العالي كرد فعل على احتلال فرنسا للجزائربفرض الحكم العثماني المباشر عليها، وإلحاقها بالباب العالي وإلغاء حكم الأسرة الحاكمة، وتعيين الباشوات (الحكام) مباشرة من إسطانبول ابتداء من سنة 1835م. وكثير مِمَّا حدث في ليبيا من تطورات قبل احتلالها من قبل إيطاليا سنة 1911م كان انعكاسا لما كان يحدث في الدولة العثمانية، وكان ذلك يهدف إلى مواجهة الضغوط الفرنسية التي كانت تمارس على ليبيا من الجزائر ومن قبل قناصل فرنسا في طرابلس، مثل دي رينو، وفيرو. ولقد كانت فرنسا تتدخل في شؤون ليبيا العثمانية بشتى الوسائل ولا سيما في إقليمي طرابلس وفزان.

وكانت السنوسية قد بنت لنفسها قاعدة في إقليم برقة (بني غازي) على يد الشيخ محمد بن علي السنوسي، الذي جعل من واحة جغبوب قاعدة لزاويته التي شهدت تطورات هامة بين 1850-1911م سواء على يده هو أو على يد أبنائه وأحفاده. وأهم ما قامت به السنوسية عندئذ إعطاؤها مفهوما مختلفا لدور الطريقة الصوفية، فلم يعد دور الطريقة هو العزلة والابتعاد عن الأحداث، بل التربية والتعليم والتكوين الروحي والعسكري وتنقية الدين الإسلامي من شوائب البدع. وهكذا فإنه لم تحن سنة 1914م حتى كانت ليبيا مهيأة سياسيا وروحيا لصد الغزو الإيطالي رغم انسحاب القوات العثمانية من الميدان.

أما المغرب الأقصى (مراكش) فقد بدأ التحول فيه منذ منتصف الأربعينات من القرن التاسع عشر، ذلك أنه لم يستطع أن يبقى بعيدا عن أحداث الجزائر المجاورة؛ فالسلطان إذا ساند المقاومين الجزائريين واجه غضب الفرنسيين، وإذا رفض حماية الجزائريين واجه غضب شعبه، ولم يكن في استطاعته البقاء على الحياد، وكانت سنة 1844م سنة حاسمة في تاريخ المغرب إذ انهزم جيشه على يد القوات الفرنسية التي عاقبته على تدخله في شؤون الجزائر. فإذا بسلاطين المغرب يكتشفون ضعفهم ويقررون الدخول في مرحلة التحديث. وهكذا بدأ السلطان عبد الرحمن بن هشام هذه العملية وواصلها وطورها بعده السلطان الحسن الأول.

ولكن تصميم المغرب على الخروج من التخلف الإداري والعسكري والمالي لم يرق للفرنسيين الذين كانوا يتدخلون في شؤونه لخلق الطائفية وتشجيع القبلية والإقليمية حتى لا يستطيع السلاطين إحكام قبضتهم والسيطرة على الأوضاع في البلاد، وبذلك يسهل على فرنسا فرض استعمارها الذي أعطته اسم الحماية سنة 1912م. فكان المغرب آخر قلعة عربية إسلامية استولى عليها الأوروبيون (فرنسا وإسبانيا) ومنعوا تطورها الطبيعي.

وقد أطلق بعض الباحثين اسم «اليقظة» على مرحلة التحول الذاتي في المغرب، وهي اليقظة التي شملت تحديث الإدارة و الجيش والنظام المالي، وجوانب تعليمية وثقافية هامة.

كانت الحرب العالمية الأولى إذن مرحلة هامة وتكاد تأثيراتها تكون مشتركة بين أقطار المغرب العربي. وإذا كانت ليبيا قد دخلت في حرب شعبية مستعرة مع الإيطاليين فإن الأقطار الثلاثة الأخرى (الجزائر وتونس

والمغرب) قد عاشت تجربة متشابهة. فالدولة المستعمرة واحدة (عدا إسبانيا في شمال المغرب). وقد فرض الفرنسيون التجنيد الإجباري على شباب هذه الأقطار لكي يخدموا في جيشها ضد الدولة العثمانية المتحالفة مع ألمانيا. وكان الاضطهاد والهروب من الخدمة العسكرية والغيرة الوطنية قد ساعدت على خروج عدد من قادة هذه الأقطار إلى المشرق وإلى أوروبا وتأليف لجان وجمعيات لتحرير بلدانهم. وكان ذلك مدعاة للتنسيق فيما بينهم والبحث عن الأنصار في الدول الأخرى، ومخاطبة الرأي العام العربي والإسلامي بخطاب الاستغاثة والتعاون.

ويمكن القول: إن الحرب العالمية الأولى كانت «مدرسة» تعلم فيها الشباب الوطنية وقيادة الأحزاب، والاعتماد على الإعلام والبحث عن الأصدقاء. وقد تشجع هذا الشباب بتصريح ويلسون عن تقرير المصير والثورة الروسية على الرأسمالية والاستعمار، ومعاشرة الأوروبيين في بلدانهم في ميادين القتال. ولذلك كانت سنوات 1919-1939م تمثل مرحلة النضج لدى الحركات الوطنية والإصلاحية في المغرب العربي.

ورغم ما قيل عن سلبيات الاستعمار فإنه كان للكثير من الشعوب الصدمة التي أيقظتها لتكتشف هويتها ومصيرها. ونحن نجد ذلك واضحا لدى شعوب المغرب العربي. فابتداء من الجزائر نلاحظ يقظة الطرق الصوفية التي أخرجت أمثال الأمير عبد القادر ليصبح بطلا إسلاميا وقوميا، ومعظم الثورات التي حدثت بعده ضد الفرنسيين كان قادتها من صفوف هذه الطرق. وقد تأخر ظهور القادة السياسيين في الجزائر نظرا لقضاء الفرنسيين على نخب المدن واتباع سياسة التجهيل.

بينما اختلف الأمر في تونس، فسياسة المشير أحمد باي قد تولدت عنها فئة اجتماعية مسيسة ومتعلمة. وهذه الفئة هي التي ستواجه الاحتلال حين بدأ سنة 1881م. وهكذا فإننا في تونس لا نكاد نجد دورا يذكر للطرق الصوفية في مواجهة الفرنسيين. وكان لعلماء جامع الزيتونة دور آخر مهم في قيادة النضال السياسي، بينما لا نجد لعلماء الجزائر مثل هذا الدور لسببين: الأول: عدم وجود مؤسسة تعليمية كالزيتونة، والثاني: أن الشؤون الدينية في الجزائر كانت كلها بيد الفرنسيين.

وقد كانت ليبيا أقرب إلى الجزائر من حيث الدور الذي لعبته الطريقة (السنوسية) سواء في ميدان التربية والتعليم، أو في مواجهة الاحتلال عسكريا. حقيقة، إنه كان لليبيا دور آخر وهو التعاون مع الدولة العثمانية سياسيا أيضا قبل 1911م، ويظهر ذلك من تعيين ليبيين في مجلس الأمة (المبعوثان) في إسطانبول، وهي تجربة لم تعرفها أقطار المغرب العربي الأخرى.

أما المغرب فقد جرب الحياة السياسية الجديدة متأخرا نظرا لتأخر احتلاله 1912م. أما تجاربه قبل هذا التاريخ فقد كانت منصبة في معظمها على الشؤون العسكرية والإدارية، ومع ذلك كانت للمغرب كوادر سياسية تقليدية تمثلت في موظفي القصر وحكام الأقاليم وكبار العلماء المرتكزين في جامع القرويين. ويمكن

أن نضيف إلى ذلك فئة من أهل المدن، وبعض الطرق الصوفية، ولكن هذه العناصر لم تستيقظ أيضا إلا على دقات الاحتلال.

إن مرحلة اليقظة قد اختلفت من قطر إلى آخر كما أن مرحلة الإصلاح قد اختلفت تبعا لذلك. ولكن ما اليقظة؟ وما الإصلاح؟

إن البعض قد يخلط بين اليقظة والنهضة. ونحن ندرس في الجامعات النهضة الإسلامية والنهضة العربية، وقلما نستعمل اليقظة في نفس المعنى، وكأننا نستقل هذه اللفظة (اليقظة)، ونريد أن نقفز إلى النهضة؛ لأنها ربما توحي بتجاوز مجرد الشعور إلى العمل، فالنهضة لا تعني الازدهار والإنجاز العظيم. بينما استعمل الأوروبيون تعبير النهضة في معنى اليقظة عندنا، وهو شعور لا يعني العمل والإنتاج ولا الازدهار والإنجاز العظيم، إنَّهُ مجرد فتح العينين والتعرف على الأشياء من حولنا، ولو كنا متواضعين في استعمالنا اللغوي لاكتفينا باليقظة إلى الوقت الحاضر، فنحن أبعد ما نكون عن النهضة وأقرب ما نكون إلى اليقظة.

ولذلك فإن الجزائريين سنة 1830م قد استيقظوا على الاحتلال يطيح بحكومتهم، ويستولي على أملاكهم، ويغتصب أراضيهم؛ فقاموا يتحسسون مواقعهم ويجمعون شملهم لمقاومة الأجنبي. وكذلك فعل التونسيون والليبيون والمراكشيون، ولكن وسائل التحسس والجمع قد اختلفت من قطر إلى آخر، وربما كانت تونس أقرب إلى مرحلة اليقظة المبكرة؛ أي السابقة للاحتلال خلافا لجاراتها، نظرا لسبقها في التغيير قبل الاحتلال. فإلى جانب التغيير الذي أحدثه أحمد باي؛ هناك إسهام خير الدين التونسي الذي جسد تجربته في كتابه: (أقوم المسالك في أحوال الممالك) الذي نشر سنة 1867م. وقد ضمن كتابه اقتراحات وتوصيات لو أخذ بها المسلمون في نظره لنهضوا وصلح حالهم، وقد استقى ذلك من مشاهداته في أصقاع أوروبا الغربية، ولكنه لم يدع إلى استنساخ التجارب الأوروبية، بل كان يعرف الحدود بين تعاليم الإسلام وتجارب أوروبا، سيما وأن الأفكار التي تضمنها كتابه صاغها علماء متنورون من جامع الزيتونة، منهم: محمد بيرم الخامس، وسالم بوحاجب، ومحمد السنوسي.

وإذا كان جامع الزيتونة رغم إصلاح مناهجه يمثل قلعة القديم فإن المدرسة الصادقية كانت تمثل المنشأة الحديثة، بمفهوم ذلك الوقت؛ لأنها جمعت بين الثقافتين العربية والفرنسية، وهي التي أخرجت قيادات «الشباب التونسي».

وكانت الصحافة في تونس تلعب دور الموقظ أيضا. فإلى جانب صحافة الاحتلال ظهرت الصحف الوطنية ممثلة في الزهرة والحاضرة والتونسي. وتعاون علماء الزيتونة مع المثقفين المتخرجين من الصادقية، فكان عبد العزيز الثعالبي وصالح الشريف ومحمد الخضر حسين، إلى حانب علي باش جانبه وأخيه محمد.

وكانت زيارة الشيخ محمد عبده (لا سيما الثانية سنة 1903م) قد وجدت تونس مهيأة للدخول في

مرحلة النهضة لولا وقوع الحرب العالمية الأولى وكبت الحريات وتشريد القادة.

ومن جهتها عرفت الجزائر مرحلة اليقظة التي أشرنا إليها، وكادت أيضا تنطلق في مرحلة جديدة اصطلح عليها منذ العشرينات من القرن العشرين بالنهضة. ففي مطلع هذا القرن تقاربت وجهات نظر العلماء المحافظين العاملين في سلك الإدارة الفرنسية والعلماء المستقلين أو الأحرار مع وجهات نظر خريجي المدارس الفرنسية من النخبة التي أصبحت تعرف بالمتطورة. وكانت حاجتهم إلى التلاقي والتكاتف قد فرضها التجنيد الذي فرضته فرنسا على الشباب للخدمة العسكرية في جيشها. وهكذا نجد عبدالحليم بن سماية وعبد القادر المجاوي والمولود بن الموهوب من العلماء الموظفين ينسقون جهودهم مع متطورين من أمثال: محمد بن رحال وأحمد بوضربة والشريف بن حبيلس. وبدأ الحديث عن ظهور جماعة «الشباب الجزائري» على غرار الشباب التونسي والشباب المصري والشباب التركي، وهو مصطلح وارد على العالم العربي والإسلامي من أوروبا، روجت له وسائل الإعلام الغربي/الاستعماري عندئذ؛ وكان الهدف منه إبراز دور النخب المتكونة في المدارس الغربية على حساب النخب التقليدية (العلماء) الذين فاتهم ركب الحداثة، ولا يفهمون روح العصر. وقد أدت هذه النظرة الغربية إلى عزلة واضطهاد عدد من العلماء التقليديين؛ فاختاروا الهجرة أمثال: حمدان الونيسي، أو الانسحاب من الميدان.

وكان للنوادي والجمعيات والصحافة وزيارة الشيخ محمد عبده (1903م)تأثير واضح على مسيرة اليقظة في الجزائر كما في تونس، ودخولها عهد النهضة الذي كان عليه أن ينتظر نهاية الحرب العالمية الأولى.

وكانت التجربة الليبية تختلف عن تجربة الجزائر وتونس في هذا المجال، فقد بقيت ليبيا إلى سنة 1911م، وهي على صلة بتطورات الدولة العثمانية -كما أشرنا- رغم أن نشاط الحركة السنوسية كان يحاول ألا يرتبط بهذه الدولة، وكان يفضل العمل المستقل وربما السري؛ أي: الذي لا يستطيع العثمانيون مراقبته خشية احتواء الحركة سياسيا.

وعندما وقع الانقلاب ضد السلطان عبد الحميد سنة 1908م أحست به ليبيا، وقدمت نوابا عنها للبرلمان العثماني كان منهم: سليمان الباروني باشا، وكان الباروني قد درس في الجزائر على الشيخ محمد بن يوسف اطفيش في واحات بني مزاب حيث معهد بني يسجن الذي أسسه الشيخ اطفيش نفسه. كان وجوده بالجزائر بين 1896- 1899م، وهي فترة انتقالية في الجزائر نفسها. ومن الجزائر تنقل الباروني بين تونس ومصر، وأسس جريدة الأسد الإسلامي، والمطبعة البارونية في مصر، قبل أن يصبح عضوا في البرلمان المذكور. وكان الباروني بحكم القناعة والوظيفة من أنصار الجامعة الإسلامية التي كان رائدها جمال الدين الأفغاني؛ بل إِنَّهُ ظل على هذه العقيدة حتى بعد صعود أتاتورك إلى الحكم وإلغاء الخلافة. ومن جهة أخرى بقي الباروني على ولائه للاتحاديين وتعاون معهم ضد الإيطاليين خلال الحرب العالمية الأولى، وكان ذلك يعني التعاون

أيضا مع الألمان حلفاء الاتحاديين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت السنوسية نشطة في ليبيا بطريقتها، وقاومت الاحتلال الإيطالي بوسائلها، ومن أنصارها الذين لعبوا دورا هاما في المقاومة في هذه الأثناء الشيخ عمر المختار. وظهرت في ليبيا شخصيات أخرى مقاومة بالسلاح أو بالقلم، فكان مصيرها التشريد والاضطهاد، وهو المصير الذي لقيه الباروني نفسه.

ومن المعروف أن المغرب كان مستقلا عن الدولة العثمانية، فعاش تجربته الخاصة سواء قبل مرحلة اليقظة أو بعدها. وقد كان عهد السلطان الحسن الأول يشبه عهد السلطان عبد المجيد العثماني، كلاهما كان تحت ضغط الدول الأجنبية لإجراء «التنظيمات» التي تعني فتح المجتمع وحماية مصالح الرعايا الأجانب، وإدخال النموذج الغربي في الجيش والإدارة.

ففي نهاية القرن التاسع عشر كانت الدول الغربية تتنافس على المغرب مما مد في عمر استقلاله ولو ظاهريا؛ لأن كل دولة أوروبية كانت تريد أن تنقض هي الأولى عليه أو على الأقل يكون لها سهم وافر منه. وكان الضغط الفرنسي على المغرب أكثر الضغوط وقعا نظرا للعامل الجغرافي، وكان الفرنسيون حريصين على أن يحكم المغرب حكومة موالية لهم وقادرة على الاستجابة لمطالبهم الاقتصادية والأمنية.

ومنذ أوائل القرن العشرين توجه إلى المغرب عدد من الفرنسيين والمبعوثين الجزائريين فهيأوا التربة بإنشاء المدارس ودراسة الموارد، واكتساب القصر والنخبة؛ بل والطرق الصوفية إلى جانبهم. وقد عرف المغرب الصحف والاتصال بمعاهد المشرق قبل الحماية. أما بعد الحماية فقد انشغل أهل المغرب بالمقاومة التي قادها الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي في جبال الريف، والوقوف في وجه (الظهير البربري) الذي هدف الفرنسيون من ورائه إلى تقسيم سكان المغرب. غير أن الجيل الذي تعلم في المدارس الفرنسية، سواء في المغرب نفسه أو في باريس كان بطيئا في أخذ زمام الأمور، وكان معظم أفراده من العائلات الموسرة (الأرستقراطية) في المدن. ومنذ الثلاثينات من القرن العشرين ظهرت الحركة الوطنية واتصلت بمثيلاتها في الجزائر وتونس، وكان للأمير شكيب أرسلان دور في تنشيط هذه الحركة لا سيما في الشمال (المنطقة الإسبانية).

وهكذا وجدت الحرب العالمية الثانية المغرب على استعداد، لا سيما الأحزاب والرأي العام، للمطالبة بالاستقلال. وكان لكتلة العمل الوطني ثم حزب الاستقلال دور بارز في المطالبة برفع الحماية الفرنسية عن كاهل المغرب. أما الشخصيات التي هيأت الأجواء في المغرب فهي: الشيخ شعيب الدكالي بدروسه السلفية، ومحمد العتابي بنضاله على المسرح الدولي، وعلال الفاسي بزعامته لحزب الاستقلال.

وفي الجزائر عرفت فترة ما بين الحربين العالميتين ظهور أحزاب وجمعيات قادت البلاد إلى الثورة فالاستقلال. فالأمير خالد حفيد الأمير عبد القادرطالب بتطبيق تقرير المصير على الجزائر، واستمر في نضاله حتى نفاه

الفرنسيون إلى خارج الجزائر. وقد ظهر سنة 1926م«نجم الشمال الأفريقي» الذي طالب زعيمه مصالي الحاج باستقلال الجزائر في مؤتمر عالمي انعقد في بلجيكا سنة 1927م.

وعندما منعت فرنسا النجم من النشاط تأسس حزب الشعب الذي خطط للثورة ضد الفرنسيين، وهناك أحزاب أخرى توفيقية لم تطالب إلاَّ بالاستقلال الداخلي أو دولة متحدة مع فرنسا. ولكن (جمعية العلماء) التي تأسست سنة 1931م بزعامة عبد الحميد بن باديس هي التي كان لها الفضل في بعث الروح القومية والروابط الإسلامية مع المشرق، وتحضير الشعب لغويا وفكريا واجتماعيا للاستقلال؛ إذ نافست الجمعية بمدارسها المدرسة الفرنسية في التربية والتعليم، وأحيت في الشباب الروح الوطنية والاعتزاز بحضارته العربية الإسلامية.

وكذلك كان لتونس قيادتها ونهضتها بين الحربين أيضا؛ فلم تكد تنتهي الحرب العالمية الأولى حتى ظهر عبد العزيز الثعالبي على المسرح مؤسسا الحزب الدستوري، ومناديا برفع الحماية عن تونس. وكان الثعالبي من خريجي الزيتونة وممن زار المشرق عدة مرات، وتأثر بمبدأ تقرير المصير، ولكن السلطات الفرنسية نفته، وبقي الميدان لأتباعه، وهم جيل جديد من خريجي المدرسة الصادقية والمدارس الفرنسية، وكانت رؤية بعضهم في النهضة والإصلاح تختلف عن رؤية شيخهم، فقاموا في الثلاثينات بتأسيس حزب دستوري جديد وانتخبوا على رأسه الحبيب بورقيبة الذي قاد تونس إلى الاستقلال سنة 1956م.

وقد عرفت تونس بالإضافة إلى ذلك نشاطا ملحوظا في الأدب والمسرح والصحافة والجمعيات المدنية، ويكفي أن نشير هنا إلى اسم أبي القاسم الشابي الشاعر الرومانتيكي الرقيق.

وفي الختام نقول: إن بلدان المغرب العربي قد عرفت يقظة منذ أوائل القرن التاسع عشر، وسرعان ما تحولت اليقظة إلى تنظيمات في المغرب وتونس وليبيا، وإلى وعي نهضوي في الجزائر. وقد لعبت النخب المحافظة والنخب الجديدة دورا في التنافس وإدخال ما أسموه بالإصلاح في مختلف المجالات، بما في ذلك مجال المرأة والتطلع إلى تعلم اللغات والعلوم، والدعوة إلى تقليد اليابان، ونادى آخرون بنبذ الخرافات وتحرير الأفكار.

****

*) باحث ومؤرخ من الجزائر.

أسئلة في خطاب الاستشراق الإسباني

لقاء مع الباحث محمد عبد الواحد العسري

أعد اللقاء: محمد بن عمر*

تمهيد:

لا يمكن بأي حال من الأحوال التقليل من الجهود الكبيرة والمضنية التي بذلها الاستشراق الإسباني في حق الثقافة العربية الإسلامية. فقد كان هذا الاستشراق رائدا في التعريف بهذه الثقافة تنظيرا وتحقيقا ودراسة..

وعلى الرغم من هذه الريادة فإن عمل الاستشراق شابه كثير من الثغرات على مستوى المعرفة والمنهج. وهذا شيء طبيعي إذا علمنا أن أغلب المشاريع الثقافية الاستشراقية شكلت البداية الأولية في طريق التعريف بالتراث العربي الإسلامي.

وحتى نقترب من أهم الأسئلة التي يطرحها الاستشراق الإسباني اتصلنا بفضيلة الدكتور عبد الواحد العسري –أستاذ مادة الفكر الإسلامي المعاصر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة عبد المالك السعدي المملكة المغربية — وأنجزنا معه هذا الحوار.

والأستاذ عبد الواحد العسري أنجز أطروحة جامعية في موضوع:

«الإسلام في أبحاث الاستشراق الإسباني»، وستطبع قريبا.

س1: بذل الاستشراق الإسباني جهودا كبيرة في حق الثقافة العربية الإسلامية؛ كيف تقيمون هذه الجهود؟

صحيح أن الاستشراق الذي يعنينا في هذا الحوار؛ أي: الاستشراق الإسباني لم يقصر أبدا على مر تاريخه في خدمة التراث العربي و الإسلامي؛ بحيث لا يمكن لأي أحد أن ينكر ذلك أو يجحده. ولكن دعنا أوّلا نتفاهم عما نقصده بهذه الخدمة ودواعيها، وعن المستهدف بها والمستفيد منها. لسنا في حاجة إلى أن نؤكد من جهتنا بأن أهل هذا التراث من العرب والمسلمين وثقافتهم قد استفادوا جميعا من الجهود التي بذلها المستشرقون الإسبانيون في هذا المضمار؛ مثلما لسنا في حاجة إلى أن نستدل على أن استفادة الإنسانية جمعاء من نفس الجهود لا تقل بحال عن استفادة أهل هذا التراث منها. ولا نتصور في هذا الصدد من يمكنه اليوم حتى من الغربيين الأشد تمحورا على ذاته وثقافته أن يجادل في هذا الأمر، أو أن ينكر تبعا لذلك التراث المعني بهذا الحديث ولا عالميته. غير أننا لربما بحاجة إلى أن نؤكد بالمقابل، بأن المستشرقين لم يقصدوا أبدا بعنايتهم بهذا التراث خدمة الثقافة التي كانت من وراء إنتاجه، بقدر ما استجابت تلك العناية إلى ضرورات وحتميات تاريخية وثقافية متعددة ومختلفة.

فمن جهة، كانت الثقافة التي يصدرون عنها ويسخرون أنفسهم لخدمتها؛ أي الثقافة الغربية –بمعناها الواسع بطبيعة الحال– في حاجة إلى ما في التراث العربي والإسلامي من فنون وعلوم وآداب وصنائع الخ..

ومن جهة ثانية، فَإِنَّهُ لا يجب أن ننسى أبدا بأن اهتمامهم بهذا التراث قد اقتضته منهم ضرورة تعرفهم إلى ذاتهم وتحديد هويتهم الغربية، وتأسيسها بالنظر إلى نقيضها و المختلف عنها، أي إلى آخرها: الشرق، المتمثل في حالتنا هذه في التراث العربي الإسلامي الأندلسي. ولا غرو في ذلك، ففكرة الذات أو الأنا في الفكر الأوروبي لا تقوم ولا تكتسب معناها إلاَّ في مقابل مفهوم: «الآخر». وعندهم –أي: لدى الأوربيين–أو على الأصح في الفكر الأوربي بأن الهوية لا توجد الغيرية، بل العكس هو الصحيح. ناهيك عن أن مفهوم «الأنا» في الفكر الأوربي يقتضي في ذاته ضرورة وجود «آخر»، ليكون موضوع سيطرة هذه «الأنا» وهيمنتها عليه.

وغني عن البيان بأن الاستشراق الذي نتحدث عنه، مهما تميز عن غيره من الاستشراقات الأوروبية القطرية الأخرى، فَإِنَّهُ يصدر مثلهم عن هذا الفكر وتصوراته عن الأنا والآخر. لذلك لا يجب أن يغيب عنا أبدا، بأن أي استشراق لا يمكنه أن يبتعد أبدا عن فكرة أوروبا، كما لا يمكن أن يفهم من حيث كونه طلبا غربيا للشرق خارج إشكال الهوية والغيرية.

يتضح إذا بأن الجهود التي بذلها الاستشراق الإسباني في خدمة التراث العربي الإسلامي، هي بالأساس جهود لخدمة الذات الغربية الإسبانية. من دون أن يعني ذلك –بطبيعة الحال – بأن الثقافة العربية الإسلامية لم تستفد من هذه الخدمة، إذا ما علمنا بأنها قد تمت وتتم بالعرض.

والواقع أن الحديث عن الجهود الجبارة التي بذلها الاستشراق الإسباني في خدمة التراث العربي الإسلامي على حد لفظ سؤالك ومؤداه يقتضي منا تناول هذه الجهود، مثلما يستلزم كذلك معالجة تصورات ذاك الاستشراق لهذه الجهود.

فأما الجهود في ذاتها، فإنه لا يمكن بالنظر إلى المساحة التي نفترض بأنها قد خصصت لنا في هذا الحوار أن نقف عليها كلها، ولا كذلك على أصحابها. أن نحيل القارئ الكريم على كتاب «جيمس طوماس مونرو» عن الإسلام والعرب والأبحاث الإسبانية من القرن السادس عشر إلى وقتنا الحاضر. J.T. Monroe, Islam and the arabs in spanisch scholarship, Leiden, 1970. وعلى كتاب «منثناريس دي سيري» عن المستشرقين الإسبانيين في القرن التاسع عشر.

Manzanares de cirre, Arabistas Espanaoles del siglo xix، Madrid,1972.

فإن ذلك لا يعفينا من كلمة ولومبتسرة عن هذه الجهود. الحق أنها جهود كثيرة وعديدة وقديمة جدا،

وأكثر مما يمكن أن تحصى. تأمل معي هذا الرقم فقط، لقد نشرت المطابع الإسبانية فيما بين 1970-1990 ثماني مائة واثنين وعشرين كتابا عن الأندلس، الموضوع المفضل للاستشراق الإسباني، بالإضافة إلى آلاف المقالات. تأمل معي مسألة أخرى، اهتمام الاستشراق الإسباني بالتراث العربي اهتمام موغل في التاريخ تضرب بداياته الأولى جذورها في القرن الثاني عشر الميلادي، ليحتل بذلك مكانة الريادة بين الاستشراقات الأخرى قاطبة، كما أنه لم يتوقف أبدا؛ بحيث إنَّهُلم ينحصر فيما بين عصر النهضة والأزمنة الحديثة، إلاَّ لكي ينبعث من جديد، وليستمر إلى يومنا هذا وهي جهود متنوعة كذلك. توزعت في انطلاقاتها الأولى على البحث عن المظان الأصلية للتراث العربي الإسلامي، وعلى ترجمتها ودراستها. ولعل أبرز مثال يعطى عادة في هذا الصدد هو تأسيس أحد ملوك إسبانية المشهور بـ«ألفونسو العالم»لمدرسة طليطلة للترجمة، ورعايته العلمية والسياسية لها.

ونريد من جهتنا أن نثير الانتباه إلى مسألة غير معروفة، أو على الأقل غير مشهورة متعلقة بأولى الترجمات أو ببواكيرها، التي نرى من جهتنا بأنها كانت حاسمة في تشكيل أولى تصورات الاستشراق الإسباني لموضوعه، وفي ثباتها واستمراريتها. يتعلق الأمر بأول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية التي أنجزها صحبة آخرين «بطرس طوليطانوس» أحد اليهود المتنصرين. ويتعلق كذلك بترجمته لمجادلة عربية للإسلام و المسلمين معروفة بين بعض المختصين برسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي.

ولحد الساعة التي نتكلم فيها، ما زال المستشرقون الإسبانيون يتابعون خط سير أسلافهم؛ ما زالو يبحثون عن قطع التراث العربي الإسلامي في التاريخ والآداب والفقه والفلسفة والتصوف والفلك والطب والبيطرة والزراعة الخ، وما زالوا يعنون بتخريجها وتحقيقها، وما زالوا يجتهدون في دراستها، واستثمارها في نتاجاتهم الثقافية المختلفة. كما أنهم لم يكلوا أبدا عن تأسيس كثير من المؤسسات العلمية، من معاهد ومدارس وكراسي وشعب جامعية، وجمعيات وهيآت ومجموعات بحث متخصصة، لتصريف اهتمامهم هذا وتدبير شؤونه المختلفة.

س2: ما هي الخصوصية المنهجية والموضوعية التي تؤسس الاستشراق الأسباني؟

يتميز الاستشراق الإسباني عن الاستشراقات الأخرى بكثير من المميزات التي تحول الحديث عن خصوصياته الكثيرة والمتنوعة و مشروعيته العلمية. لكن وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الاستشراق لم يتخذ لنفسه منهجا خاصا، ولم يخرق أبدا التقليد المنهجي الذي ساد في الأبحاث والدراسات الاستشراقية الغربية الأخرى، ليشكل بذلك شرخا معرفيا يتيح لنا بالتالي أن ندعي بأنه يؤسس على خصوصية منهجية ما. ولا غرو في ذلك، فالاستشراق الإسباني لم يطمح أبدا في إنجاز مثل هذا الأمر، بل العكس هو الصحيح. فلقد سعى فيما بين القرنين الماضيين، إلى اللحاق بالركب الأوربي في هذا المضمار، وما فتئ يحاول جاهدا، من

بعدما حقق لنفسه هذا الهدف، مواكبة هذا الركب، والالتزام بذلك التقليد المنهجي المذكور. ويمكن أن نذهب في هذا المضمار إلى أبعد من ذلك، لنؤكد مثلما أكد بعض من سبقنا إلى الاهتمام بالمنهجية الاستشراقية، بأن ما يجعل الاستشراق استشراقا ليس هو طلبه للشرق وبحثه فيه ودراسته؛ بل هو المنهج الذي يتبعه في إنجاز ذلك. أو إن شئت قلت: المنهج الذي يتبعه في إيجاده لشرقه وشرقنته.

لم يفرط أبدا الاستشراق الإسباني في مقتضيات المنهج الغربي المعتمد في شرقنة أي استشراق للشرق. لم يفرط فيما يثوي خلف هذا المنهج ويسنده من تصورات ومفاهيم للهوية والغيرية، تسوغ لديه تمركزه على ذاته وتمحوره حولها. كما أنه لم يتزحزح قيد أنملة عن الثوابت المعرفية لذات المنهج، ولا عن آلياته وأدواته الإجرائية التي يخضع بها الشرق إلى دراساته ومعالجاته.

ولنضرب لذلك مثلا: فعندما يعتبر الاستشراق الإسباني الفكر الفلسفي الإسلامي الأندلسي حلقة من حلقات تاريخ الفكر الغربي العام؛ أي: حلقة الفلسفة الوسيطية المتفرعة بوصفها محصلة تأثيرات عن الفكر اليوناني القديم، فإنه يصدر في الحقيقة عن نفس التصور الغربي للتاريخ الذي يستند إلى مبدأ حتمية التطور والتقدم، ليسند بدوره تصوره لتاريخ الأفكار، الذي يستند إلى مبدأ حتمية التأثير و التأثر.

والمحصل عندنا في هذا الصدد، أن الاستشراق الإسباني لم يعتمد أبدا منهجا مغايرا للمنهج الذي اشتغل به الاستشراق على موضوعه. وبناءا عليه، فإننا نرى بأن ما يقال وينشر أحيانا عن تعاطف المستشرقين الإسبانيين مع موضوعات بحثهم، أو عن إنصافهم للشرق، لتدعيم أطروحة تأسيسهم لاستشراقهم على منهج مغاير للمنهج الذي يشتغل به بقية المستشرقينلا يعدو كونه كلاما متسرعا ومجانبا للصواب.

وإلى جانب ذلك، وإذا تجاوزنا هذه المسألة المتعلقة بالمنهجية الاستشراقية، فإن الاستشراق الإسباني يتميز في الواقع بمميزات عديدة، تجعل من الكلام عن خصوصياته، حديثا دالا في مجاله، وتخوله صفته العلمية كذلك.

وإذا كان علينا أن نتكلم عن بعض هذه الخصائص، فالأفضل أن نعرج على الأساسية منها. أي تلك التي تتعلق في نظرنا باختلاف علاقة هذا الاستشراق بموضوعه، التي تختلف في ذاتها بالنظر إلى عوامل تاريخية متعددة، عن علاقات الاستشراقات الأخرى به، وتصوراتها له. يتعلق الأمر في نظرنا بالمكون الإسلامي لتاريخ الذات الإسبانية وهويتها الذي جعل منه استشراقنا مجال أبحاثه ودراساته المفضلة والمبجلة.

لقد اهتم الاستشراق الإسباني بالفكر الإسلامي الأندلسي بوصفه جزءا لا يتجزأ من تاريخ الفكر الإسباني ولحظة من لحظات توهجه العام. لذلك وجدنا جل رواد هذا الاستشراق في مرحلته المعاصرة يقدمون لأنفسهم ولجمهورهم مختلف أعلام هذا الفكر من أمثال: ابن رشد، وابن باجة وابن طفيل وابن حزم، ومن قبلهم: ابن مسرة القرطبي، ومن بعدهم جميعا: ابن العربي المرسي بوصفهم «مفكرين إسبانيين

ولكنهم مسلمون».

كما وجدناهم يتمثلون النتاج الفكري لهؤلاء ويمثلونه لوصفه نتاجا «إسبانيا وإسلاميا في نفس الوقت». وبذلك حول أولئك المستشرقون هؤلاء الأعلام وتراثهم الفكري إلى ثمرة من ثمرات الذات الإسبانية وهويتها، وإلى مكون من مكونات كل من هذه الهوية وتلك الذات في نفس الوقت.

كما جعلوا منهم من جهة ثانية مكونا من مكونات نقيض هذه الذاتية؛ أي: من غيريتها الإسلامية الكامنة والمبثوثة في اختلافهم عن المعتقد النصراني، المعتبر بدوره عند نفس المستشرقين مقوما أساسا من مقومات الهوية الإسبانية.

وفي نفس هذا الصدد، لم يختلف فيلسوف إسبانيا الكبير «خوسي أورتيغا أي غاسيت» Jose Ortega Y Gasset عن أصدقائه المستشرقين في تقدير موقع الفكر الإسلامي بالأندلس من إشكال الهوية والغيرية في تاريخ إسبانية.

ففي معرض تقديمه لترجمة طوق الحمامة التي أنجزها «إيميليو جارسيا غوميث» Emilio Garcia Gomez، جعل من مؤلف هذا الكتاب ابن حزم عربيا-إسبانيا، مصرا على وضع مفردة: «إسباني» بين مزدوجتين، ومعللا ذلك بأن الهوية الإسبانية لا تكتسب فقط بالازدياد، ولا حتى بالدم والقرابة، «ولكونها ماهية تاريخية صرفة».

لذلك لم يشكل الفكر الإسلامي الأندلسي أو أعلامه للمستشرقين الإسبانيين «آخرا تام الغيرية». فلقد تمخض كل من ذلك الفكر وأعلامه عند هؤلاء المستشرقين عن حلقة من حلقات تاريخ الفكر الغربي بإسبانية، مساهمين بدورهم في تكوينها وإنتاجها.

غير أنه وبالرغم من ذلك، فإن ذات الفكر وأصحابه لم يشكلا بالنسبة لنفس المستشرقين «ذاتا إسبانية مكتملة الهوية». وفي ذلك تكمن في الواقع إحدى خصوصيات الاستشراق الإسباني، التي أخصبها بمعالجة موضوعه -بالإضافة إلى آليات استشراقية أخرى بطبيعة الحال- بآليتي الاستيعاب والإلحاق. استيعاب الموضوع في الذات، وإلحاق الذات بالموضوع.

س3: الاستشراق والموضوعية. من المألوف والمعتاد أن يتهم الاستشراق بالذاتية والسقوط في الأحكام المسبقة. هل ينطبق هذا الحكم على الاستشراق الإسباني؟

لا نستسيغ من جهتنا طرح مسألة الموضوعية عندما نتحدث عن الاستشراق، سواء أكان إسبانيا أو غير إسباني. ولا نرى كذلك أهمية طرح مثل هذه السؤال في مثل هذا المجال. لا أحيلك هنا على إشكال الموضوعية في العلوم الإنسانية، أو حتى في العلوم البحتة أبدا. وإنما قصدي أن أقول بأنه إذا ما تجاوزنا النظر إلى الاستشراق من زاوية تعريفه المعجمي؛ أي من حيث كونه طلبا غربيا لعلوم الشرق وآدابه ولغاته وثقافاته

الخ، لننظر إليه من حيث كونه منهجا غربيا يعتمده المستشرقون ويقتصرون عليه في إنجازهم لهذا الطلب، فَإِنَّهُ سيتضح لنا بأنه ليس هنالك ما يدعو إلى طرح مدى التزام هؤلاء بالموضوعية، أو مدى سقوطهم في الذاتية.

ويكفي في هذا الصدد، أن نؤكد بأنه قد بات من المسلم به بأن الاستشراق على الرغم من تعنته في الادعاء بأنه يعكس في دراساته حقيقة الشرق، فإنه لا يعمل في الحقيقة إلاَّ على شرقنة الشرق. بذلك فهو ينتج حقيقة يريدها لهذا الشرق، أو بالأحرى شرقا لا يسمح منهجه بإنتاج غيره.

ولعلك تومئ في سؤالك عن مدى التزام الاستشراق الإسباني بالموضوعية أو انصرافه عنها إلى ما نقرأه أحيانا لبعض العرب الذين تناولوا المستشرقين الإسبانيين في ضوء ما تصوروه بأنه يشكل ميول هؤلاء ورغباتهم تجاه الإسلام وثقافته وأهله؛ فهذا منصف للإسلام أو ملاك، وذاك متعصب ضد الإسلام أو شيطان عندهم. وغالبا ما يمثلون على الصنف الأول منهما «بمجيل أسين بلاثيوس»M. AsinPalacios، ويقدومون «فرنسيسكو خافيير إي سيمونيت» F. Javier Y Simonet مثالا على ثانيهما. في حين أنه لا يمكن أن نختزل الفعل الاستشراقي في ذاك الميل أو هذه الرغبة لكونه يتعداهما. ثم إن ما تصوره هؤلاء عن المنصف والمتعصب لا يرجع فقط إلى عدم تمكنهم من النظر إلى الاستشراق بوصفه معرفة غربية مخصصة عن الشرق، تتجاوز ميول المستشرقين وتتعداها؛ بل يؤول في نظرنا إلى قصور بين في الوقوف على مجموع ما كتبه هذا المستشرق أو ذاك في الإسلام والمسلمين. ونعني بذلك أن كثيرا من الأحكام التي تصاغ في هذا الصدد تعبر بذاتها عن أن أصحابها قد استنتجوها من قراءات جزئية ومتسرعة.

****

*) ناقد وأكاديمي من الأردن.

عالم منسي
مسلم بن أبي مسلم الجرمي

إحسان عباس*

يهدف هذا البحث إلى التعريف –قدر المستطاع– بعالم قدير أغفلته كتب التراجم والببليوغرافيا، فلم تذكره ولم تعرف تاريخ ميلاده ووفاته إن ذكرته، ولم تعرف اسم أبيه، بل إنها لم تعن بسيرته وأحداث حياته، فلم يذكره ابن النديم في «الفهرست»، ولا حاجي خليفه في «كشف الظنون». وإنما أشارت إليه بعض كتب الجغرافيا والتاريخ دون التوقف عند نشأته وأين، ولم تتحدث عن طبيعة علمه ولا عددت مؤلفاته بأسمائها. لكنا إذا قلنا: إنه كان يعمل في التأليف حسب قاعدة «اعرف عدوك» فإننا نستطيع أن نحدد الموضوعات التي كان يزاول الكتابة فيها تحديدا دقيقا.

وتتصل قصة هذا العالم بنتائج معينة تمخضت عنها الفتوحات الإسلامية لبلاد الشام والجزيرة، فقد أوجدت تلك الفتوح نظاما دفاعيا وهجوميا على مناطق الحدود بين البلاد المفتوحة ومنطقة الروم، وذلك ما عرف بـ«الثغور». فكانت الثغور أو المدن الحدودية والحصون بين العرب والروم هي التي حفزت همة هذا العالم إلى وضع مؤلفات تتحدث عن كل ما يتصل بالروم من جغرافيا وتاريخ وغارات متبادلة، ونظم وإدارة، والتوقف عند نظام الجيش بشكل خاص، وتوزيع السكان، وما يجاور بلاد الروم من دول قد تكون حليفة لهم أو معادية. ولابد لتلك المؤلفات أن تعنى بأحوال الثغور نفسها وما يجري فيها من إعادة بناء وترميم وتحصين، وأي الناس من المتطوعة وغيرهم من الجند النظامي يحتل تلك الثغور.

وقد نشأت الثغور منذ أوائل الدولة الأموية واستمرت العناية بها في الدولة العباسية، وظلت مسرحا للأعمال الحربية وما يتصل بها حتى أيام سيف الدولة. وأهم تلك الثغور الشامية هي المصيصة وأذنه والهارونية وطرسوس وعين زربة والكنيسة السوداء. وكلها كانت موضع عناية الدولة الإسلامية إلاَّ أن طرسوس أخذت من اهتمام المؤلفين وعناية الدولة القسط الأوفر. فقد أعيد بناؤها وتحصينها، وكان لها سوران، والسور الداخلي منهما تعلوه ثمانية آلاف شرافة يترتب فيها الرماة وفي ذلك السور نفسه مائة برج لأنواع المجانيق والعراوات، وألحق بالمدينة عدة حصون، وخصصت لها أراض ومسقفات كثيرة ومع الزمن أصبحت أهم مركز للنفير إلى الحرب بين سائر الثغور الشامية، وأصبح مسجدها الجامع من أهم مراكز العبادة والعلم في الأمصار الإسلامية. وكان الرؤساء والأمراء يقفون عليها ضياعا ذوات زراعات وغلات، أو مسقفات من فنادق ودور وحمامات وخانات[1].

إلى هذا الميدان وجه مسلم الجرمي اهتمامه وجهوده، فألف كتبا ليست تعنى بوصف الثغور وأحوالها مباشرة، وإنما تغلغل في ما وراء الثغور من بلاد الدولة البيزنطية وكل ما يتصل بها من شؤون؛ فاهتم

بالتقسيمات الإدارية والنظام العسكري. وقد اعتمد ابن خرداذبة صاحب كتاب «المسالك والممالك» على بعض مؤلفات الجرمي وأخذ عنه نقولا كثيرة تلائم كتابه الجغرافي، وهذا يعني أن ابن خرداذبة كان ينتقي من النصوص ما يلائم موضوع كتابه، ويتجاوز عن نصوص أخرى لا تدخل في هذا العلم.

ويبدو أن ابن خرداذبة كان أحيانا ينقل بالواسطة إذ يقول: «وذكر أن مسلم بن أبي مسلم الجرمي [2] قال: إن أعمال الروم التي يوليها الملك عماله أربعة عشر عملا أولها عمل طافلا، وهو بلد القسطنطينية، وحدّه من المشرق الخليج إلى بحر الشام، ومن المغرب السور المبني على بحر الخزر إلى بحر الشام، وطول مسيرته أربعة أيام. والعمل الثاني خلف هذا العمل هو عمل تراقية (Thrace) وحدّه من المشرق السور، ومن الجنوب عمل مقدونية (Macedonia)، ويحدده كما يحدد العمل السابق ثم يقول: «ودون الخليج أحد عشر عمل: عمل أفلاغونية (Aphlagonia) وفيه خمسة حصون، وعمل الأفطى ما في تفسيره: الأذن والعين، وفيه ثلاثة حصون ومدينة نيقوميديا (Nicomedia) وهي اليوم خراب، وعمل الأبسيق وفيه مدينة نيقية (Nicaea) ولها عشرة حصون، ولها بحيرة عذبة تكون اثني عشر ميلا طولا، وفي البحيرة ثلاثة أجبل»[3] [ويستمر في عد سائر الأعمال].

وقد أوردنا بعض هذا النص ليكون مثالا على ما كان يعنى به الجرمي من تفاصيل. وأقول: هذه الأعمال عند غير الجرمي من المؤلفين تسمى «تبمات» أو «بنودا».

و أعتقد أن ابن خرداذبة ينقل في مواضع كثيرة عن الجرمي. ولكن أكثر ما ينقله يتناسب وموضوع كتاب ابن خرداذبة؛ أي: المعلومات الجغرافية.

فبعد أن ينتهي من بعض التقسيمات الإدارية يتحدث عن بطارقة الروم[4]؛ أي: أنه يبدأ حديثا آخر عن نظام قادة الجيش. وأعلى قادته هم البطارقة وعددهم اثنا عشر بطريقا لا يزيدون ولا ينقصون. والبطريق هو قائد عشرة آلاف، ثم يستطرد لتفصيل الحديث عن القسطنطينية عاصمة الروم. ثم يعود إلى الرتب العسكرية بعد البطارقة. ودون كل بطريق طرماخان (مثنى طرماخ، والطرماخ رئيس خمسة آلاف ومع كل طرماخ خمسة طربخارات (والطربخار يرأس ألفا)، ودون كل طربخار خمسة قمامسة (جمع قومس وكل قومس يولى على مائتين). ولذلك يصف ابن خرداذبة (الجرمي) في موضع آخر بأنه العالم بشؤون الروم، وهذه المعلومات قد يستنتج منها أن الجرمي تغلغل في بلاد الروم، وأنه كان يعرف اللغة اليونانية، ويستطيع التحدث بها.

وهذا الجانب من حديث الجرمي يمثل عالما جغرافيا، والمهم لديه في هذا الجانب تقديم المعلومات الواضحة عن الطرق والمسافات. غير أن مجموع معارف الجرمي عن الروم لا تتوقف عند هذا الجانب وإنما تتعداه إلى جوانب أخرى.

ولا ريب في أن الجرمي حين تغلغل في بلاد الروم وسجل معلومات دقيقة أو قرأ بعض المصادر التي تفيده

في هذا المجال قد أصبح معروفا لدى فئة غير قليلة من الروم. و لا ريب أنه أثار حوله عاصفة من الريبة، وربما كانت هذه الريبة هي التي أدت به إلى الأسر، وبقي مأسورا مدة غير قصيرة؛ إذ كان أسره قبل صائفة سنة 804/188. وبعد هذه الصائفة اتفق الروم والعرب على نظام لتبادل الأسرى وهو نظام المناداة، وفي الموعد المحدد يجتمع فيه آلاف من الفريقين في موضع عند نهر اللامس، وكان أول فداء سنة 805/189، ولم يتح للجرمي أن يطلق سراحه، وبقي في الأسر حتى حل موعد الفداء الثالث، وكان رئيس المناداة على الجانب العربي هو خاقان التركي، وقد جرت المناداة الثالثة في خلافة الواثق عام 846/231، وعدد من فودي من المسلمين في عشرة أيام (4362) من ذكر وأنثى. وقيل: كان العدد أقل من ذلك؛ قال المسعودي: وفيه خرج مسلم بن أبي مسلم الجرمي، وكان ذا محل في الثغور ومعرفة بأهل الروم وأرضها، وله مصنفات في أخبار الروم وملوكهم وذوي المراتب منهم، وبلادهم وطرقها ومسالكها، وأوقات الغزو إليها والغارات عليها، ومن جاورهم من الممالك من برجان وبرغر والصقالبة والخزر.

ولم تتم مناداة الجرمي بسهولة؛ إذ كان مع خاقان صديق لأحمد بن أبي داود قاضي القضاة، وكان القاضي يشترط على كل أسير أن يصرح بخلق القرآن ونفي الرؤية، وهي التعليمات التي قررها المأمون وظلت سارية المفعول في من جاء بعده حتى أبطلها المتوكل، ورفض الجرمي أن يقول بخلق القرآن ونفي الرؤية، وهذا يدل على أَنَّهُ كان سنيا يأبى الانتساب إلى المعتزلة. فنالته كما يقول المسعودي محنة ومهانة (5) ولعل تخلصه إنما تم بعد أن تذكر المسؤولون دوره في الجهاد وإخلاصه للدولة، وخدمتها. وإن التردد في إطلاق سراح الجرمي يمثل سبة لتنكر الدولة لكل جهوده. ولعل المتعصبين لذلك المعتقد لو تذكروا أن ما يريدونه من قول بخلق القرآن ليس ركنا صريحا من أركان الإسلام لكانوا أرحب صدرا، وهم الذين أعلنوا انتماءهم إلى حرية التفكير وحرية الإرادة.

ولم يكن الجرمي وحيدا في اهتمامه بالجبهة الرومية ودراسة معالمها، بل إن أكثر مؤلفي «السير» كسير الفزاري، وسير الثغور لعثمان الطرسوسي وغيرهما احتوت مادة مهمة عن الثغور تستحق دراسة مستقلة. وكان ميزة الجرمي على هؤلاء وغيرهم أَنَّهُ تخصص في كشف أحوال الروم وأمعن في هذه الناحية.

****

الهوامش

*) أستاذ جامعي وباحث من الأردن.

1) ابن حوقل: صورة الأرض «69» ط. بيروت.

2) ابن خرداذبة: المسالك والممالك: 105 (تحقيق دي خويه).

3) المصدر السابق نفسه، 105 وما بعدها.

4) ابن خرداذبة: 109 وما بعدها.

5) المسعودي: التنبيه والإشراف: 191 بعدها (تصوير بيروت).

«سفيرة المشرق»

إعداد: شتيفان فيلد*

ترجمة: خليل الشيخ

فجعت الأوساط العلمية في العالمين الإسلامي والغربي بوفاة المستشرقة الألمانية الكبيرة أنا ماري شيمل Annemarie Schimmel عن اثنتين وثمانين سنة، أمضتها في التأليف والدرس والبحث. وقد شكلت شيمل –بحق– ظاهرة استثنائية في حقل الدراسات الإسلامية على مستويي الكم والكيف. فقد كان نشاطها التأليفي إبداعا، وتأليفا، وترجمة، غزيرا ومتنوعا، غطى مجالات متعددة في الحضارة الإسلامية، فضلا عما ظلت كتاباتها تتسم به من روح سمحة، تحرص على تقديم الإسلام إلى القارئ الغربي تقديما يمزج بين الأبعاد العلمية الدقيقة والفهم الوجداني، بعيدا عن أي لون من ألوان التعصب و الأحكام المعدة سلفا.

تقدم «**التسامح**» فيما يلي نبذه موجزة عن حياتها ونتاجها العلمي، أعدها الأستاذ الدكتور شتيفان فيلد، مدير معهد الدراسات الشرقية بجامعة بون بألمانيا.

1– الآخر:

ولدت أنا ماري شيمل في السابع من آذار عام 1922 في Erfurt، وكان والدها يعمل موظفا في البريد. نشأت أنا ماري وترعرعت في حقبة حرجة من تاريخ ألمانيا الحديثة، فقد تزامنت نشأتها مع بداية قدوم الاشتراكية القومية (النازية) إلى الحكم، ولكنها في هذه الأجواء المملوءة بالشعارات العرقية التي كانت تمجد «العرق الآري»، وتعلي من أهمية «أن يكون المرء ألمانيا»؛ بدأت أنا ماري شيمل بتلقي دروس خاصة في العربية، وأقلعت في اتجاه عالم اللغات السامية. ترى أكانت تعي يومها أي عالم متطرف غادرت؟

وإذا كان أترابها يحلمون آنذاك «بالعرق الألماني» و«الراية الألمانية» و«لفوهرر الألماني»، فإن شيمل آثرت أن تفر إلى عالم غريب له لغته وكتابته، وله ثقافته ودينه؛ إنه: الإسلام. ولكن أنا ماري لم تهرب خارج التاريخ. فهذه التلميذة الشابة الموهوبة بتعلم اللغات، قدمت امتحان الثانوية على نحو مبكر Fruehabitur لتلتحق بجامعة برلين، وتدرس العلوم الإسلامية بإشراف عالمين هما Richard Hartmann، Heinrich Schaeder. وتاريخ الفن الإسلامي على Ernst Kuehnel، والدراسات التركية على Annemarie Von Gabain.

حصلت شيمل على درجة الدكتوراه، وهي في سن التاسعة عشرة من عمرها. وقد ألقت النازية إضافة إلى الحرب بظلالها؛ إذ كان عليها أن تعمل في المصانع على نحو إجباري، كما توجب عليها وهي في السابعة عشرة من عمرها أن تمضي نصف سنة كخدمة إجبارية. ومنذ هذه الآونة بدأ الإسلام وحضارته يمثلان لشيمل طريق حياة. وقد بدأت تتعلم اللغات بالسرعة التي يقرأ المرء الروايات بها فأتقنت العربية والفارسية

والتركية.

بعد أن أنهت شيمل دراستها، توجب على شيمل كالكثير من زملائها أن تعمل بين عامي 1941و 1945 في وزارة الخارجية الألمانية كمساعدة في قسم الترجمة. وقد كانت بعض دوائر الخارجية الألمانية الواقعة في شارع فيلهلم مشغولة بترجمة كتاب «كفاحي» لأدولف هتلر، لتجيء ترجمة متشابهة للآيات القرآنية، وليتم توزيع تلك الترجمة أثناء موسم الحج بغية استخدامها في التحريض ضد الاستعمار الإنجليزي. وقد توجب على شيمل أن تكون جزءا من هذا المشروع الأحمق.

وفي الأول من نيسان عام 1945، أي قبل سقوط الرايخ الثالث بعدة أسابيع قدمت شيمل أطروحتها لما بعد الأستاذية للجامعة Habiliation، مستغلة توقف القصف على المدينة، وكان عنوان تلك الأطروحة: «بنية الطبقة العسكرية في الحقبة المملوكية المتأخرة».

وبعد نهاية الحرب ذهبت إلى زاكسن، وهناك بقيت عدة أشهر عند السلطات العسكرية الأمريكية. وبعد إطلاق سراحها اتجهت إلى جامعة ماربورغ لتستكمل إجراءات أطروحتها المشار إليها، وكان عمرها يوم ذاك ثلاثة وعشرين عاما.

أتقنت شيمل العربية والفارسية والتركية و اللاتينية واليونانية وكانت إضافة إلى إتقانها للإنجليزية والفرنسية والإيطالية والأسبانية تستطيع أن تقرأ أو أن تتحدث بالهولندية والسويدية والدينماركية والتشيكية.

حصلت شيمل مرة أخرى على الدكتوراه في تاريخ الأديان من كلية اللاهوت بجامعة ماربورغ بإشراف فريدريش هايلر Friedrich Heiler، وكانت بعنوان: «دراسات عن مصطلح الحب الصوفي في التصوف الإسلامي المبكر».

وعندما بدأت شيمل في بناء حياتها الأكاديمية واجهتها عراقيل ومصاعب، ويمكن القول: إن ثمة ملامح تصبغ أبعاد تلك الحياة العلمية:

– يجئ اهتمامها بالتدين بمثابة رد على الايديولوجيا النازية. لذا ربطت شيمل اهتماماتها العلمية بالتصوف، وبتحليل العلاقة بين الله والإنسان جوابا على ما تميزت به النازية من قسوة وعنف.

– يبين هذا الاهتمام كذلك سوء ظنها بالمشروع السياسي (لنظام هتلر) الذي يشاركها فيه الكثير من معاصريها، هذا المشروع الذي لم يفسد السياسة وحدها، ولكنه دمر مستوى العملية السياسية على الإطلاق.

– نشوء الرغبة العميقة من الجامعات الألمانية المدمرة يومها في التصالح مع الآخر، ومع الأعداء، سواء أكانوا حقيقيين أم متوهمين، .. وقد كانت شيمل يومها أصغر بكثير من طلابها، هؤلاء الشباب الذين كانوا يرددون شعارات ترى أن الحق في الحياة لهم وحدهم، وتنادي بالتخلص من الأجانب وطردهم، واحتقارهم

وكراهيتهم.

لقد شهدت المرحلة الأولى من حقبة المستشار الألماني أديناور Adenauer تفتح مواهب علمية لمجموعة من النساء في الجامعات الألمانية. وقد كان من الممكن آنذاك أن تمنح المرأة اللقب العلمي دون أن يكون لها الحق في الحصول على الوظيفة.

اتجهت شيمل إلى عالم المخطوطات الشرقية في أنقرة واستانبول، وحصلت على لقب أستاذة خارج الهيئة، ولكن الأستاذية الفعلية لشيمل كانت في كلية الإلهيات (الاسلامية) في جامعة أنقرة.

ففي عام 1954 عينت شيمل أستاذة لتاريخ الأديان. وكانت تدرّس باللغة التركية ظاهرة الأديان وتواريخها باستثناء الإسلام. وقد كان عدد أعضاء هيئة التدريس من النساء في جامعة أنقرة وفي غيرها من الجامعات في الشرق في تلك الآونة أكثر من عدد أعضاء هيئة التدريس من النساء في جامعة بون في التسعينات. وقد دأبت شيمل أن تشير إلى ذلك بوضوح وبخاصة عندما يكثر الحديث عن تهميش المرأة أو اضطهادها في البلدان الإسلامية. وهكذا فإن تحقيق شيمل لأستاذيتها –وهذه إحدى المفارقات– قد تم عن طريق تركي.

لقد كانت شيمل رائدة بذهابها إلى تركيا، وإقامتها هناك مدة خمس سنوات، فقد كان الإستشراق الألماني حتى تلك الآونة فيلولوجي الطابع، ضعيف الصلة بالواقع. فالمستشرق تيودور نولدكه (1836–1930) وهو فيلولوجي متميز في اللغات الشرقية وآدابها لم يتجاوز فيينا في رحلاته تجاه الشرق. ولذا فإن ذهاب شيمل إلى الشرق، واندماجها في ثقافته كان استثناء وليس القاعدة. ففي تركيا لم تتعلم شيمل التركية لتقرأ بها، بل غدت التركية لها كأنها لغة أم.

رجعت شيمل عام 1959 إلى ماربوغ، وهناك بدأت عام 1960 تؤسس مع فريدريش هايلر المؤتمر العالمي لمؤرخي الأديان. وفي عام 1961 حصلت على وظيفة علمية في معهد اللغات الشرقية بجامعة بون. ولكنها لم تستطع الحصول على كرسي الأستاذية، وقد قيل لها: «لو كنت رجلا، لحصلت على ذلك الكرسي».

– إن سوء ظن المؤسسة الاستشراقية الألمانية بالمستشرقين الذين أتقنوا اللغات الشرقية حد التكلم بها كان كبيرا، وقد شاعت مقولة: «إن من يمارس الاستشراق يغدو شرقيا». وفي الستينيات وصف المستشرقون القادرون على الحديث باللغات الشرقية بالببغاوات.

– سوء ظن المؤسسة الاستشراقية بالاهتمام الملتزم بالثقافة الإسلامية، من شعر وتصوف وفنون، بوصفها اهتمامات عاطفية.

ومن الثابت أن أقوالا وتخرصات كهذه ظلت تلاحق شيمل طيلة عمرها.

في سنة 1967 انتقلت شيمل إلى هارفرد وغدت منذ 1970 أستاذة للثقافة الهندية الإسلامية indo-muslim culture. وفي تلك الآونة كتبت دراساتها عن الأبعاد الصوفية للإسلام، إضافة إلى اهتمامها بشخصيات كبرى في عالم التصوف من أمثال: حافظ الشيرازي، وجلال الدين الرومي، والحلاج، ومحمد إقبال من العالم الإسلامي المعاصر.

وقد تبدت أهمية دراسات شيمل في معرفتها اللغوية الدقيقة بالمصادر، وقدرتها على ترجمة نصوص صوفية غامضة، وأخرى شعرية من العربية والفارسية والتركية والأوردو والباتشو والسندي إلى الألمانية، وإلى الإنجليزية بعد ذلك.

وقد اكتسب التصوف والشعر في ضوء تحليلاتها أبعادا جديدة، مثلما أضفت ترجماتها مزيدا من الاهتمام على اللغات الإسلامية عند الجمهور في أوروبا وأمريكا.

لقد شكل المستشرق والمترجم غير العادي فريدريش روكرت Friedrick Rueckert لشيمل مثلا يحتذى. وبخاصة عندما ترجم روكرت معاني القرآن، وبعض نماذج من الشعر العربي والفارسي إلى الألمانية. وكان شعار روكرت: الشعر العالمي هو تسامح عالمي.

وقد تمكنت شيمل في ترجماتها من تقديم ترجمات متميزة على المستويين الجمالي والمعرفي، دون أن تخون الأصل.

ولم تنقطع صلة شيمل بالفن الإسلامي أيضا؛ فقد ظلت شيمل طيلة عشر سنوات مستشارة لشؤون الخط الإسلامي في متحف نيويورك العالمي.

لقد أثارت محبتها للحقل المعرفي الذي تعمل فيه إعجاب الكثيرين، واتهاماتهم كذلك، وقد كانت شيمل تجيب دائما: «إنني لا أستطيع أن أشتغل بشيء لا أحبه». وقد كتبت كتبا علمية أصيلة عن الخط الإسلامي، واكتشفت عبر عمل آخر لا يقل أصالة «الإسلام في شبه القارة الهندية».

إن تماهي شيمل وتعاطفها الواسع مع الموضوعات التي تختارها للدراسة، قد جعل الكثيرين يعتقدون أنها اعتنقت الإسلام. وهو أمر يعد في نظر المستشرقين الأوروبيين والألمان –على وجه الخصوص– لونا من الخيانة الثقافية الكبرى. ولكن شيمل ظلت مستغرقة في صور التصوف الإسلامي وأنماطه، سعيدة بذلك الاعتقاد، ومغتاظة منه في الوقت نفسه. وما كان يغيظها ليس هو مضمون ذلك الاعتقاد –التهمة، ولكن ما كان ينطوي عليه ذلك من تعييب للآخرين، والانتقاص من كرامتهم، والتقليل من مستواهم العلمي. لذا كان شعارها بيتي شعر من ديوان الشاعر الألماني غوته «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»:

إذا كان الإسلام يعني الخضوع لله

فإننا نحيا ونموت مسلمين

وقد وضعت في مقدمة كتابها الشهير «وأن محمدا رسول الله» بيتي شعر باللغة الأوردية يقولان:

قد لا أكون مؤمنة، وقد أكون

أما حقيقتي، فالله وحده هو العالم بها

ولكنني أرغب في أن أضع نفسي خادما

للأمير الأعظم في المدينة

تذكر هذه الأبيات برباعيات الخيام، ولكن هذه الرباعية هي لشاعر هندوسي معاصر.

إن أنا ماري شيمل لم تعتنق الإسلام؛ لأنها تعلم أن الدخول إلى دين الإسلام أمر ميسور، ولكن الخروج منه أمر مستحيل. ولكن شيمل عاشت حياتها مع المتصوفة وأفكارهم، على نحو يجعل المسلم يتساءل إذا ما كانت شيمل قد أصبحت واحدة منهم. وفي الحق أنها خلقت هذا الانطباع عند كثيرين، وغدا هذا الانطباع قابلا للتصديق.

2- الوساطة:

كانت شروط العمل في هارفارد مريحة؛ لأنه كان على ماري شيمل أن تدرس في فصل الربيع، عبئا مضاعفا، على أن يكون نصف العام المتبقي للبحث والسفر. ولكنها لم تشعر بالاستقرار في هارفرد على الإطلاق. فقد بقيت شقتها في بون إلى حين عودتها مستأجرة.

ولكن أفضل ما في هارفرد، أنها قامت على نحو عالمي بتصحيح الخطأ الذي وقع في جامعة بون، عندما لم تتمكن شيمل من الحصول على الوظيفة العلمية في جامعتها. وقد أنتجت شيمل في هذه الحقبة أكثر من خمسين كتابا ترجمت إلى اللغات الأوروبية وإلى كثير من اللغات الشرقية، وهو أمر شاهد على خصب تلك الحقبة. مثلما ألقت أكثر من ألف محاضرة، قلَّ من لم تجذبه من الحضور طريقتها الرائعة؛ فهي تذهب بدون أية ملاحظات، تغلق عينيها بقوة، وتمتح من ذاكرة لا تخطئ حتى وهي في السبعينات والثمانينات، وتتحدث بالإنجليزية أو الفرنسية أو التركية أو الفارسية، ومجموعة أخرى من اللغات على نحو تلقائي.

ويجمع نتاجها العلمي بين الكتب البسيطة ذات الأبعاد الثقافية العامة، مثل كتابها «الإسلام» الذي يأخذ طابعا دعائيا، مثلما يجمع بين الأبعاد المتخصصة العميقة كدراساتها عن التصوف الإسلامي، إلى دراستها الأخيرة عن أسماء الأعلام في التركية «السيد ديموسي اسمه شميدت في الواقع»، وهو كتاب يتمنى المرء لو يطلع عليه موظفو الدولة (في ألمانيا) كي يتجنبوا العبث بالأسماء الأجنبية.

إن وساطتها بين الثقافات لا تتجلى في نقل النصوص من ثقافة إلى أخرى؛ ففي أنقرة علمت الطلبة الأتراك تمييز رودلف أوتو في الظاهرة المقدسة بين الجليل والجميل، كما أن دراساتها عن التصوف الإسلامي

وأشكاله المتعددة تمتلئ بالإشارات إلى دارسين من أمثال: مايستر إيكارت، وتيريزا فون أفيلا، ويوهانس فون كرويتس.

لقد أعلت أعمال شيمل من أهمية التصوف بوصفه «الحياة الباطنية للإسلام». أما الفقه ومذاهبه ومدارسه فلم ينل إلا يسير من اهتماماتها. فعند شيمل لا تنبع خصوصية الإسلام من الشريعة بكل ما تنطوي عليها من تنوع وتفصيلات، بقدر ما تنبع من البعد الفردي الأصيل للتصوف، الذي ظل يقع في صلب اهتمامها.

لقد ظل المتصوفون المسلمون، والمتصوفات المسلمات -كما وضحت شيمل- حياتهم وأبعادهم الروحية طريقا لاكتشاف الذات. وقد رأت في الكثير من النصوص الأوروبية المتأخرة التي تعلي من قيمة الحرية الفردية للإنسان تقليدا للتصوف الإسلامي.

ولا شك أن موسوعيتها، واحترامها للآخر هو سر من أسرار شهرتها التي طوفت الآفاق؛ فصار اسمها معروفا في العالم الإسلامي من استانبول إلى سمرقند. وقد أفرحها حقا إطلاق اسمها على أحد شوارع مدينة لاهور في باكستان أكثر مما أفرحتها الأوسمة الكثيرة التي نالتها من جميع أرجاء العالم.

وقد أوصت الأستاذة شيمل أن تتلى سورة الفاتحة على قبرها، وقد رتل السورة الكريمة بالعربية يوم دفنها الشيخ أحمد زكي اليماني.

****

*) مدير معهد الدراسات الشرقية، جامعة بون، ألمانيا.

تلقي إدوارد سعيد في الغرب
دراسات وطروحات

فخري صالح*

(1)

يثير ما أنجزه إدوارد سعيد في حقل تفكيك الاستشراق، وما كتبه الغرب عن الشرق والعالم الثالث بعامة الكثير من النقاش في المؤسسة الأكاديمية الأوروبية والأمريكية، وكذلك في الصحافة والإعلام، وذلك بسبب ما حققه نقد سعيد لخطاب الغرب عن نفسه، وعن الآخرين، من تشققات في طبيعة نظرة الغرب إلى نفسه وكذلك إلى الآخر، بغض النظر عمن يكون هذا الآخر.

ورغم أن كتاب «الاستشراق» يوصف بأنه عمل «خارق» مهد السبيل لظهور عدد كبير من الكتب التي تبعته، وركزت على تفحص أشكال الخطاب الغربي وتقنيات هذا الخطاب وطبيعة عمله وتصوره لشعوب العالم الثالث، إلا أن تأثير إدوارد سعيد يتجاوز كثيرا هذا الإطار الحصري لعمل «الاستشراق» إلى حقول أبعد من ضمنها: علم الجغرافيا، والدراسات الأنثروبولوجية، وتاريخ الفن، ونظرية ما بعد الاستعمار، ودراسات خطاب ما بعد الاستعمار، والنظرية الثقافية.

لعل هذا التأثير المتعدد الذي يمارسه عمل إدوارد سعيد هو السبب الفعلي الذي يجعله خلال السنوات الأخيرة هدفا للتحليل والقراءة في الصحافة والإعلام، وفي الكتابات والمساقات الأكاديمية؛ كما أنه يدفع دور النشر الكبرى إلى إصدار الكتب عن مسيرته الثقافية وإسهامه الأساسي في حقول متعددة، تبدأ من النقد الأدبي ولا تنتهي بنقد الموسيقى الكلاسيكية الغربية. لكن هذه الكتب التي تتناول سيرة سعيد الفكرية والثقافية، وكذلك الذاتية والسياسية، لا تحمل على الأغلب نظرة تبجيلية لعمله؛ بل إنها في الحقيقة تتضمن موقفا نقديا يحاول أن يفكك رؤية إدوارد سعيد، ويحيل التعارضات التي تسكن عمله إلى سيرته الشخصية وموقعه في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية وطبيعة نظرته —كمثقف– إلى نفسه ودوره ورسالته.

في هذا السياق يمكن النظر إلى كتاب فاليري كنيدي «إدوارد سعيد: مقدمة نقدية»[1] الذي يقرأ منجز سعيد في حقل تحليل الخطاب والنظرية النقدية، وخطاب ما بعد الاستعمار بعين موضوعية لا تغفل الطبيعة الاستثنائية لكتاباته، لكنها في الوقت نفسه تحاول أن تشير إلى النقص الذي يعتري عمله، والتعميمات التي يطلقها، ووقوعه أحيانا في شبكة الخطاب الغربي الذي يوجه له نقدا عنيفا، سواء في «الاستشراق» أو «الثقافة والإمبريالية» أو كتاباته عن فلسطين والإسلام والإعلام الغربي.

تقسم كنيدي كتابها إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وهي تتناول في المقدمة أهمية إدوارد سعيد كشخصية خلافية في الثقافة الغربية، تثير الكثير من الجدل والآراء الحليفة والمعارضة، كما تصف كتاباته النقدية الأولى

عن جوزيف كونراد، وتشكل البذور الأولى لتصور سعيد لمعنى النقد ووظيفته، وضرورة الوعي النقدي بوصفه ترياقا يشفي من النظريات ما بعد البنيوية التي يرى أنها «تدعو إلى عدم التدخل»، وتنأى بنفسها عن نقد خطاب السلطة والدعوة إلى المقاومة.

وتتضمن المقدمة كذلك نقدا لعمل صاحب «الاستشراق» الذي لا يلتفت إلى عامل الجنس Gender في كتاباته، ويهمل كتابات المرأة بعامة، ويكثر من الاستشهاد بالأدب الغربي المحافظ الذي أنتجه رجال ممن ينتقدهم في كتاباته ويتهمهم بالتواطؤ مع الإمبراطورية، والقبول ضمنيا بما دعا إليه خطاب الاستعمار. ثم تكرر كنيدي، سواء في المقدمة أو على مدار صفحات كتابها الباقية، أن سعيدًا رغم رغبته في جعل المهمّشين يتكلمون فهو يشيح ببصره في معظم الأحيان عن أصوات النساء، سواء في «الاستشراق» أو في «بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية». وتستغرب المؤلفة إهمال إدوارد سعيد للنساء الفلسطينيات في تأملاته لحياة الفلسطينيين، أو عدم تحليله لكتابات الرحالة من النساء الغربيات إلى الشرق؛ مما كان سيغير كثيرا من نظرة «الاستشراق» للخطاب الاستشراقي الذي لم يكن يتمتع بتلك الطبيعة المتجانسة التي يوحي بها تحليل سعيد.

وتعيد كنيدي هذا الإهمال إلى تربية إدوارد سعيد في المجتمع الفلسطيني، وذهابه في زمن طفولته وصباه إلى مدارس بريطانية وأمريكية مخصصة للنخب الاقتصادية والثقافية، وعيشه في مجتمع أبوي لا يقيم وزنا كبيرا لحضور النساء ودورهن. (ص: 6 . 7)

الفصل الأول من كتاب كنيدي يركز على كتاب «الاستشراق» (1976)، ويلخص مقولاته، ويشير إلى المواضع التي يبدو فيها عمل سعيد إشكاليا غير متجانس، مشقوقا بالكثير من التعارضات. وتشن المؤلفة نقدها لـ«الاستشراق» بسبب استعمال صاحبه لمناهج غير متجانسة، بل إنها في الحقيقة متعارضة في صيغ تحليلها وغاياتها. يستعمل سعيد في كتابه منهج ميشيل فوكو في تحليل الخطاب وعلاقة أشكال التمثيل بالسلطة، ومفهوم أنطونيو غرامشي الخاص بالسلطة والهيمنة، ويمزج ذلك بالإشارة إلى التقليد الفلسفي الغربي الإنسانوي، الذي تمقته مدارس ما بعد البنيوية بعامة. وتبدو هذه المناهج والتصورات متعارضة لا تلتقي حول غايات محددة كما أنها لا تمتلك تصورا مشتركا حول المسائل الأساسية بشأن تعريف السلطة أو مفهوم التمثيل أو صيغ تفاعل القوة والمعرفة. (ص: 24- 25)

ومن هنا فإن علاقة سعيد بفوكو متغيرة غير ثابتة؛ فهو رغم نهله من عمل فوكو وعدّه له مصدرا منهجيا أساسيا، لا غنى عنه، يزوده بتعريفه للخطاب ويدله على أشكال تموضع السلطة في الخطاب، إلا أن سعيد يبدو متشككا فيما يتعلق بفهم فوكو للسلطة، ويرى أن هذا الفهم يقود إلى العطالة السياسية وعدم المشاركة، خصوصا أن فوكو لا يؤمن أن النظرية أو التحليل يؤديان إلى أي فعل.

إن منهجية فوكو في تحليل علاقات القوة والمعرفة تعمل على فضح صيغ التوتاليتارية وأنظمة الاستبداد وأشكال عملها في الفكر والمؤسسات، لكن ذلك لا يقود إلى أية مقاومة، ولا يحفز على وضع برنامج عمل. لكن تأثير فوكو على «الاستشراق» يظل عميقا بحيث إنه يقود إلى عدد من المواقف المتناقضة في تحليل إدوارد سعيد لموضوع الاستشراق. ومن بين هذه المواقف:

أن سعيد يذكر في أكثر من موضع في الكتاب أنه لا علاقة بين خطاب الاستشراق والواقع الذي يزعم أَنَّهُ يصفه؛ وهذا يعني –بحسب كنيدي– أن النصوص –لا مؤلفوها– هي التي تبتدع واقعا بدل أن تعكسه بصورة صحيحة أو حتى من منظور موارب. (ص: 28)

ينطلق النقد السابق للمنظور الذي يقدمه إدوارد سعيد لخطاب الاستشراق من قراءة مغلوطة لكتاب «الاستشراق»؛ إذ أن سعيد ليس معنيا بتقديم قراءة مقارنة لصورة الشرق في أعين المستشرقين وصورته الحقيقية في الأزمنة التي صورتها الكتابات الاستشراقية. إنه معني بتحليل الأنظمة الداخلية للخطاب الاستشراقي: كيف تشكّل هذا الخطاب، وكيف يعمل بنوع من الآلية الداخلية، وما هي غاياته وطرق اتصاله بالسلطة التي تستعمله. وهذا التحليل مدين بقوة لعمل ميشيل فوكو، رغم افتراق السبيل بين فوكو وسعيد من حيث فهمهما المختلف لغايات تحليل الخطاب والفوائد التي نجنيها من عملنا على الخطابات بأشكالها المختلفة.

ولا يخفي سعيد غاية مشروعه في «الاستشراق»؛ إذ يعلن أنه مهتم بالنصوص الاستشراقية بوصفها «تمثيلات للشرق»، وهو لذلك غير معني بصحة هذه التمثيلات أو عدم صحتها. ومن هنا فإن تكرار الكلام على فشل سعيد في رؤية التعدد في الكتابات الاستشراقية، وتصوره أن هذه الكتابات ذات طبيعة متجانسة (ص: 29)؛ يخطئ مرة ثانية في إدراك الموضوع الجوهري الذي بحثه «الاستشراق»، والغاية التي وضع الكتاب من أجلها.

تنتقل المؤلفة بعد مناقشتها المستفيضة لكتاب «الاستشراق» إلى التركيز على انشغال إدوارد سعيد بالقضية الفلسطينية محاولةً موضعة كتاباته، عن فلسطين وإسرائيل والشرق الأوسط والولايات المتحدة، في سياق تطلعه لإيجاد صيغة بديلة للخطاب الاستشراقي، صيغةٍ تأخذ في الحسبان الشروط المادية والسياسية الملحة؛ وهو ما يتصل بصورة جذرية بتصور سعيد لدور المثقف ووظيفته الدنيوية ومشاركته السياسية في ما يدور حوله. ويمكن أن نعد كتبه التي أنجزها بعد «الاستشراق»، «القضية الفلسطينية» (1979) و«تغطية الإسلام» (1981) و«بعد السماء الأخيرة» (1986) و«لوم الضحايا» (1988) و«سياسات السلب» (1994)، تطويرا لأطروحاته التي بلورها في كتابه السابق، ملتفتا هذه المرة إلى موضوع الخطاب لا الخطاب نفسه. لكن البديل الذي يعرضه (وهو يتضمن تصورا للهوية ينفي الثبات عنها ويمتدح هُجنتها وتكونها من

عناصر متعددة متعارضة في أحيان كثيرة). يبدو –حسب كنيدي– رؤيويا أكثر منه حقيقيا.

وترجع المؤلفة مثالية موقف سعيد، ومن ضمن ذلك مطالبته بدولة علمانية تضم الفلسطينيين والإسرائيليين إلى التعارض بين كونه فلسطينيا وأمريكيا في الوقت نفسه، وإلى دوره الاجتماعي وموقعه الأكاديمي؛ إلى كونه «داخل» الأشياء و«خارجها» مما يولد تعارضات حادة بين موقفه والموقع الذي يشغله بالنسبة لفلسطين وأمريكا والمؤسسة الأكاديمية، والفكر الغربي، إلخ. وهي أمور أظن، على عكس ما تقوله كنيدي، أنها أغنت منجز إدوارد سعيد وصلّبت مواقفه أكثر من أن تكون أفقرت هذا المنجز، أو أضعفت صوته كمدافع عن القضية الفلسطينية في الثقافة والإعلام الغربيين.

الفصل الثالث من كتاب فاليري كنيدي يركز على كتاب سعيد «الثقافة والإمبريالية» (1993) الذي يعده سعيد نفسه «تتمة» لـ«الاستشراق»، فيما تعده المؤلفة «تتويجا» لعمل سعيد في السنوات التي تلت ظهور «الاستشراق»؛ فهو في «الثقافة والإمبريالية» يربط كتاباته عن فلسطين والشرق الأوسط وتأملاته حول دور المثقف ووظيفته بنقده للثقافة الغربية، وأشكال الهيمنة الغربية على العالم غير الغربي (ص: 81)، لكنه يتحدث كذلك عن ثقافة المقاومة مقترحا صيغة جديدة من صيغ القراءة يسميها «القراءة الطباقية» Contrapuntal Reading. وما يعنيه سعيد بالقراءة الطباقية هو «إعادة قراءة الأرشيف الثقافي» للمستعمِر والمستعمَر، شاملين في بحثنا الخطاب المهيمِن والخطاب الواقع تحت ثقل الهيمنة. وهو يقترح –كما يفعل في مواضع عديدة من كتابه– أن نقرأ أوبرا عايدة لفيردي وأعمال ألبير كامو استنادا إلى التاريخ الاستعماري، وأن نقرأ جين أوستن بمصاحبة فرانز فانون وأميلكار كابرال، بحيث تشمل القراءة الطباقية الإمبريالية والمقاومة في الوقت نفسه.

يمكن أن نعيد تصورات سعيد السابقة –فيما يتعلق بمنهجية القراءة– إلى فكرته الأساسية حول هُجنة الثقافات واختلاط هويتها، وهجومه المستمر على الرؤية المحافظة التي تغلف الهوية بادعاءات جوهرانية بحيث تفصل البشر عن بعضهم بسيف بتّار. ولعل تعريف الهوية، والثقافات من ثمّ، بأنها متغيرة غير ثابتة هو ما يعطي كتابه «الثقافة والإمبريالية» قوة، دفعه وأصالته وذهابه بعيدا في مشروعه الثقافي والشخصي بوصفه مقيما «بين الثقافات» وعلى حدودها المشتركة. لكن كنيدي ترى في تطبيقات سعيد تحيزا واضحا للنصوص الغربية؛ إذ يفرد مساحات واسعة لتحليل عدد من الأعمال التي كتبها كتاب غربيون (ذكور) مِمَّن يتواطأ عملهم مع الاستعمار، وينضح بمواقف وتوجهات إمبريالية. وذلك في الوقت الذي يعطي مساحات محدودة للأصوات الأدبية التي تنتمي للعالم الثالث حارما هذه الأصوات من الظهور بصورة تحقق رغبته في جعل المحرومين من تمثيل أنفسهم يتكلمون لكي يسمعوا (ص: 99 – 100). للتمثيل على ذلك تشير كنيدي أن رواية «قلب الظلام» لجوزيف كونراد تستأثر بعشرين من صفحات «الثقافة والإمبريالية»، فيما يكتب

سعيد عددا من السطور فقط عن عملي الطيب صالح ونغوجي واثيونغو لدى مقارنتهما برواية كونراد. (ص: 101)

لعلنا نجد العذر لإدوارد سعيد، من حيث تركيزه على الأعمال الغربية الكبرى، والتفاته العارض للأعمال التي وضعها كتاب من العالم الثالث، في كون موضوع الكتاب هو الثقافة والإمبريالية؛ حيث يحاول سعيد أن يحلل فكرة الإمبراطورية، والتوسع والامتداد الجغرافي للإمبريالية الغربية في آسيا وإفريقيا، واتصال الحضور الإمبريالي بالثقافة، وكونه جزءا مُشكّلا لمعنى الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وبهذا المعنى فإن نقد فاليري كنيدي لكتاب «الثقافة والإمبريالية» يفقد الأرضية الصلبة التي تظن المؤلفة أنها ترتكز إليها، تماما كما فعلت عندما اتهمت كتاب «الاستشراق» بأنه يهمل أصوات الرحالة من النساء الغربيات اللواتي زرن الشرق، وكتبن عنه بصورة متعاطفة وواقعية، على عكس ما فعله الخطاب الاستشراقي للمؤلفين الذكور الذين ركز عليهم سعيد في كتابه.

ليست غاية «الثقافة والإمبريالية» هي تقديم قراءة متوازنة لما كتبه كتّاب الغرب عن العالم الثالث وما كتبه كتّاب العالم الثالث عن بلادهم، وليست القراءة الطباقية التي يقترحها سعيد سوى مقترح يعرضه للتخفيف من فائض التحيز الذي يغمر الكتابات الغربية عن العالم الثالث. لكن هذه القراءة المقارنة –بالمعنى الواسع والعميق لفعل المقارنة– ليست هي موضوع «الثقافة والإمبريالية»، كما أن كتاب «الاستشراق» لم يكن معنيا بتقديم قراءة مصححة للخطاب الاستشراقي.

الفصل الرابع والأخير من كتاب فاليري كنيدي يناقش علاقة إدوارد سعيد بما يسمى «دراسات ما بعد الاستعمار» Postcolonial Studies، وهو حقل من البحث يجمع ألوانا متعددة من التحليل وأشكال الدراسة لكن ما يجمعها هو اهتمامها بالماضي الاستعماري وعلاقته بالحاضر ما بعد الاستعماري. وقد عُدّ كتاب «الاستشراق» فاتحة لهذا النوع من الدراسات، ومحرضا لعدد كبير من الباحثين الذين ينتمون إلى دول العالم الثالث، ويقيم كثيرون منهم في الغرب، ويدرسون في جامعاته، لكي يحللوا الخطاب الاستعماري ويقيموا صلة بين ماضي بلدانهم الاستعماري وحاضرهم الذي ترك فيه الاستعمار شروخا عميقة. لكن كنيدي تشير أن سعيد قد أثّر في هذه الحقل من حقول الدراسة، لا من خلال «الاستشراق» فقط، بل من خلال عدد من المفاهيم الأساسية التي تخللت عمله وألهمته في دراساته وكتبه الأخرى، مثل «العالم والنص والناقد» (1984) و«الثقافة والإمبريالية»، ويمكن أن نذكر من هذه المفاهيم: تصوره لـ«دنيوية» النصوص، وإلحاحه على «النقد العلماني» في مقابل ما يسميه «النقد الديني»، وحديثه عن «النظرية المرتحلة»، وصكه لمصطلح «الجغرافيا التخيلية»، ومفهومه لتعالق تواريخ البشر وتشابك تجاربهم، وأخيرا دعوته للتخلي عما يسميه «سياسات اللوم» للدخول في نوع من القراءة الطباقية التي اقترحها في

«الثقافة والإمبريالية». (ص: 115)

كل ذلك ساعد –إضافة إلى تحليله للتمثيلات الأدبية والسياسية، وللتعارض بين المركز الإمبريالي والمحيط الكولونيالي– في تعريف حدود دراسات ما بعد الاستعمار، وإلهام العديد ممن ينضوون تحت مظلة هذا النوع من الدراسات ليواصلوا البحث فيما لم يتسع وقت إدوارد سعيد لبحثه أو توسيع حدوده، مما يتصل بنظرية تحليل الخطاب الاستعماري أو خطاب ما بعد الاستعمار.

(2)

في سياق آخر يكتب الباحثان الأستراليان بيل آشكروفت وبال أهلوواليا في كتابهما المشترك «إدوارد سعيد: مفارقة الهوية»[2] لافتين الانتباه إلى مسألة تشكيل الهوية، وتأثيراتها الشديدة الأهمية على عمل إدوارد سعيد. وهو الأمر الذي أهملته الدراسات المكتوبة عن إنجاز إدوارد سعيد الفكري والنقدي، والتي ركزت بصورة أساسية على إسهامه الفذ في تعرية الخطاب الاستشراقي، والكشف عن التمثيلات العرقية، والمركزية الغربية التي تتحكم في هذا الخطاب، ونسله من حقول البحث التي تعنى بدراسة الشرق والعالم الثالث. ولم تلتفت تلك الدراسات كذلك إلى كتابات إدوارد سعيد الغزيرة في الصحافة حول فلسطين ومركزيتها في تجربته الثقافية ومنجزه المعرفي. لكن آشكروفت وأهلوواليا يربطان كفاح سعيد العنيد لتعريف هويته، وتركيز أبحاثه ودراساته حول الخطاب الكولونيالي والقوى الاستعمارية، وشجبه الدائم لأشكال الاضطهاد السياسي والثقافي، واهتمامه بالشروط المادية لعمليتي التفكير والكتابة، وعدم رضاه عن النماذج السائدة في حقل النظرية الأدبية والثقافية؛ يربطان ذلك كله بفلسطينية سعيد، والعناصر التي أسهمت في تشكيل هويته السياسية والثقافية المركبة.

تشكل فلسطين محورا يدور حوله معظم إنجاز إدوارد سعيد المعرفي، وكما يشير آشكروفت وأهلوواليا: فإن إحساس المفكر الفلسطيني بالفقدان الذي يولده المنفى يصنع تلك المسافة الخلاقة التي يفترض أن توجد بين المثقف الجماهيري وموضوع بحثه؛ إن الاقتلاع يجعل الصوت أكثر صفاء وحدّة ويحرره كذلك. (ص: 114)

لقد أنجز سعيد عددا كبيرا من الدراسات والأبحاث والمقالات حول فلسطين («المسألة الفلسطينية» (1979)، «بعد السماء الأخيرة» (1986)، «لوم الضحايا» (1988)، «سياسات السلب» (1994)، إلخ..). لكن فلسطين ليست مجرد موضوع في قائمة اهتمامات سعيد المعرفية، فهي متخلل أساسي لكل كتبه ودراساته، كما أنها تبدو في الخلفية من مشروعه الكبير حول «الاستشراق» تلهمه وتدفعه إلى الكشف عن أشكال تمثيل الغرب والإسلام. وما يصدق على العرب والمسلمين في الفكر الغربي يصدق تماما على الفلسطينيين لكونهم جزءا من هذين العالمين، ولأن سعيد مؤمن أن «تمثيلات الإسلام هي جزء مهم من المسألة الفلسطينية؛ إذ إن هذه التمثيلات تستخدم لإسكات الفلسطينيين، الذين يدين معظمهم

بالإسلام. ومن وجهة نظر سعيد فإن على العالم أن يسمح للفلسطينيين بالكلام». (ص: 124)

إن «الاستشراق» وكذلك «الثقافة والإمبريالية» مصممان للكشف عن أشكال التغطية الغربية للشرق والعالم الثالث والعرب والإسلام، ومن ثمّ الفلسطينيين. يقول سعيد في تقديمه لطبعة بنغوين من كتاب «الاستشراق»: «إن شبكة المشاعر العرقية، والصور النمطية والإمبريالية السياسية و الأيديولوجيا التي تحط من قدر الآخرين، التي تحيط بالعربي أو المسلم شديدة الإحكام والسيطرة. وبين حبال هذه الشبكة يعاين كل فلسطيني قدره المتفرد وعقابه المحتوم (...) إن علاقة المعرفة والسلطة التي تقوم بصناعة «الشرقي» وتعمل على حجبه ككائن بشري ليست –من ثمّ– مجرد مسألة أكاديمية خالصة بالنسبة لي[3].

يعلق آشكروفت وأهلوواليا على كلام سعيد قائلين: «إن «الاستشراق» (..) هو ثمرة قدر متفرد وعقاب محتوم خاص بسعيد. ففي هذا الكتاب يقوم عربي فلسطيني يعيش في أمريكا باستخدام الأساليب والتقنيات التي يوفرها له موقعه المهني ليتفحص الطرق التي تسلكها الهيمنة الثقافية للحفاظ على استمرارها». (ص: 61)

من هنا يبدو عمل إدوارد سعيد المتعدد المنشغل بقراءة حقول معرفية متباعدة، ملتما حول بؤرة محددة هي فلسطين التي تدفعه إلى الكشف عن التمثيلات السلبية للآخر السائدة في الغرب لكي يستطيع في النهاية تحرير الصوت الفلسطيني من صمته، والحصول على «إذن بالكلام» كما يشير في عنوان مقالة نشرها في لندن ريفيو أوف بوكس عام 1984.

إضافة إلى اهتمام سعيد بالكشف عن اتجاهات تمثيل الآخر في الثقافة الغربية فإن إحساسه العنيف بالاقتلاع، ومعرفته بما يولده المنفى من طاقة خلاقة فاعلة، وربطه الدائم بين النصية والعالم، تمثل اتجاهات أساسية في فكره النظري، وتشرح الطبيعة الضدية التي تتخذها علاقة منجزه النقدي بتيارات ما بعد البنيوية. فعلى الرغم من كونه أول من قدم للجمهور الأكاديمي الأمريكي تيارات ما بعد البنيوية الفرنسية في بداية السبعينات، في عدد من المقالات التي نشرها في ذلك الحين وفي كتابه «بدايات» (1975)، إلا أن غياب أية نظرية أساسية –أو حتى رغبة في الفعل السياسي– في فكر ما بعد البنيويين جعلت سعيد يقف موقفا ضديا من تلك التيارات.

يشير آشكروفت وأهلوواليا إلى أن الأسباب الفعلية التي تقف وراء موقف سعيد من تيارات النظرية الأدبية المعاصرة السائدة متصلة بمركزية فلسطين في عمله، فهي «تدفعه (...) إلى إعادة التفكير بنظريته الأدبية، وراهنية هذه النظرية، وواقعها المادي والسياسي، وموضعها من العالم، وقدرتها على تشكيل (...) هويته بحيث تكون فلسطين على الدوام تذكيرا بموضع النصوص من العالم». (ص: 5)

ويرد الباحثان على الأصوات التي تشكك في هوية سعيد أن التزام المفكر الفلسطيني تجاه قضية شعبه هو

نوع من الاختيار الذاتي، بغض النظر عن موقع سعيد في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية، أو كونه يحمل الجنسية الأمريكية، أو حضوره البارز في الصحافة والإعلام الغربيين؛ (وهذا رد واضح على نقد فاليري كنيدي لسعيد وموقعه في المؤسستين الأكاديمية والإعلامية الغربيتين. لكن لعل تشديده على أن إحساسه بالمنفى واقعي، أكثر من كونه مجازيا، نابع من شعوره الفعلي بالاقتلاع من الجغرافيا، مما ولّد لديه نوعا من الإيمان بأن المنفى يجعل المرء قادرا على تطوير موقفه السياسي والثقافي المعارض. وهو ما يقوده إلى اختيار وظيفة المثقف العام، الراغب في الوصول إلى أوسع شريحة من القراء والمشاهدين، عبر نبذ الطابع التخصصي للعمل الثقافي والتصرف كهاوٍ قادر على إعلان «رفضه الآراء المتصلبة، ورطانة» المثقفين المتخصصين (ص: 27)؛ ومن ثمّ الإقدام على تمزيق العلاقة الشريرة التي تقوم بين المعرفة والسلطة.

ثمة فكرة مركزية في عمل إدوارد سعيد تتصل بعلاقة النصوص بشروطها المكانية والزمانية، وهي متصلة في الآن نفسه بتصوره لعمل المثقف ووظيفة النقد نفسه. ويصك صاحب «الاستشراق» اصطلاحا يقترحه لوصف هذه العلاقة وهو «الدنيوية» Worldiness، وحسب سعيد فإن على الناقد أن يحرر نفسه من مصيدة التخصص، ويركز في نقده على رؤية حركة النص ضمن شروطه الزمانية وشبكة علاقاته السياسية-الاجتماعية المعقدة. وهو يرى أن المنجز الأساسي لدراسات ما بعد الاستعمار يتمثل في تشديدها على العناصر «المحلية، والإقليمية، والعارض غير المتوقع» معا، أي على المحلي والكوني في آن. (ص: 32)

ويمكن ربط هذا الالتفات إلى حقل من الدراسات كان سعيد واحدا من الملهمين الأساسيين له بطبيعة تصوره لمعنى القراءة النقدية؛ إذ إن ترداده الوسواسي لهذه الكلمة (الدنيوية) يقوده على الدوام إلى التمييز بين ما يسميه «النقد الدنيوي» و«النقد الديني»، وهما نمطان من القراءة النقدية، يركز الأول منهما على الواقع السياسي للمجتمع الذي تنتج فيه النصوص وعلى علاقة النقد بالعالم، بكل ما يتضمنه هذا العالم من عناصر انتساب غير أدبية تتجاوز التقاليد والنصوص الأدبية المكرسة. فيما يرهن النمط الثاني من القراءة نفسه للآفاق الضيقة للتخصص واليقين المفرط والرؤية التقليدية المتصلبة.

يستنتج آشكروفت وأهلوواليا -في ضوء ما سبق- أن «عمل سعيد يمثل بصورة مفارقة عمل الناقد الهاوي؛ إذ أن مجال عمله النقدي يضم كل شيء: النظرية الأدبية والنقد النصي، والتاريخ، وتحليل الخطاب، وعلم الاجتماع، ونقد الموسيقى، والأنثروبولوجيا» (ص: 48). لكن الشيء المستغرب هو أن ينجز ناقد هاوٍ عملا بحثيا مؤثرا بضخامة «الاستشراق». لقد وصف المستشرق الشهير برنارد لويس أطروحة كتاب «الاستشراق» بأنها «زائفة»، وأن زيفها يصل حدود «العبث»، وقال: إن كتاب سعيد «يفتقد أي شكل من أشكال المعرفة التي يقدمها الباحثون والمتخصصون في عملهم». (ص: 76)

إن ما يفصل عمل سعيد عما يقترحه برنارد لويس، وغيره من الباحثين الأكاديميين الغارقين في تخصصاتهم

وتقاليد هذه التخصصات هو –كما يشير الكاتبان– رغبة سعيد في الانعتاق من أسوار التخصص، والانطلاق في مهمات بحثية يحقق من خلالها انتسابه للعالم وشروطه الدنيوية الملموسة. وهو ما يعكس انشغاله العميق بدور المثقف ووظيفته في المجتمع، وينسجم تماما مع ما يقدمه من تحليل ثقافي للظواهر التي يدرسها والتي تشمل علاقة المعرفة بالسلطة، والنص وعلاقته بسياقه، والتاريخين الثقافي والسياسي، وعلاقة الطاقة الخلاقة للأفراد بالأنماط الثقافية التي تؤثر في عملهم، إلخ. تلك الحقول البحثية التي يغزوها عقل إدوارد سعيد ومعرفته العابرة للتخصصات.

يشكل عمل سعيد إذن ردا على اتهامات برنارد لويس، ومحاولته الحط من قيمة سعيد الفكرية والأكاديمية، كما تكشف اجتهاداته في حقول عديدة من البحث والدراسة اختلاف نظرته إلى المثقف وأدواره الاجتماعية والسياسية عن تلك النظرة التقليدية الجامدة التي تسجنه في حقل التخصص الدقيق، وتعامله كـ«خبير» و«تقني» يبيع معرفته لمن يدفع أكثر. وقد هاجم سعيد هذا النوع من أنواع «المثقفين» في الكثير مما كتبه، وخصص فصلا من كتابه «صور المثقف»[4] (1994) للتمييز بين المثقف التقني، والمثقف العمومي الذي يخدم قضية، ويعمل على قول «الحقيقة للسلطة» مهما كلفه ذلك من ثمن.

وينبغي أن نشير في هذا السياق إلى أن سعيد نفسه هو نموذج بارز، وممثل وملهم لذلك النوع من المثقفين العموميين الذين يقدرهم، ويلهج بذكرهم في كتاباته، من أمثال فرانز فانون وإيميه سيزير.

لكن ما هي وظيفة المثقف كما يراها إدوارد سعيد في عمله؟ تتمثل وظيفة المثقف في ضرورة إنتاج نوع من المعرفة لا يتخذ طابع الإكراه والقسر (ص: 131)، معرفة متحررة من تلك العلاقة المريضة بين السلطة والمعرفة.

كما أن على المثقفين أن يتخذوا من الهامش مكانا لانطلاقهم، ويتماهوا مع دور المنفيين، ما يسمح لهم بتحدي مجتمعاتهم وإعادة تشكيلها (ص: 145). ويدعو سعيد المثقفين –انطلاقا من النظرة السابقة– إلى أن يتوجهوا إلى العموم، إلى الجماهير العامة، فليس هناك ما «يدعى بالمثقف الخصوصي»، فلقب «مثقف» لا يطلق إلا على الأفراد الذين «يضطلعون بمهمة في فن تمثيل الآخرين»، كما يقول سعيد في «صور المثقف».

في السياق نفسه يورد آشكروفت وأهلوواليا تمييز سعيد، في مقالة نشرها عام 1991«الهوية، السلطة، الحرية: صاحب السلطان والرحالة»، بين ذلك النموذج من المثقفين التقليديين الذين يدافعون عن الأرض والحدود؛ ونموذج المثقفين المرتحلين العابرين للحدود، والقادرين على نبذ المواقع والمواقف الثابتة على الدوام. (ص: 136)

بالمعنى السابق، فإن إدوارد سعيد يقترب كثيرا من النموذج الغرامشي للمثقف العضوي رغم أنه يشير

بإعجاب في «صور المثقف» إلى نموذج المثقف الذي يقدمه جوليان بندا في كتابه: «خيانة المثقفين»؛ حيث يشدد المفكر الفرنسي على دور المثقف الرافض القادر على قول الحقيقة للسلطة. يقول سعيد متمثلا بعض أفكار بندا: إن على المثقف أن «يطرح على الناس الأسئلة المربكة المعقدة، وأن يواجه الأفكار التقليدية والعقائدية الجامدة (لا أن ينتج هذه الأفكار ويمارس تلك العقائد)، أن يكون شخصا لا تستطيع الحكومات أو الشركات اختياره والتعاون معه بسهولة، شخصا تكون علة وجوده هي تمثيل الناس المنسيين والقضايا التي تم إهمالها بصورة متكررة، أو أنها كنست وخبئت تحت البساط. إن المثقف يقوم بهذا الدور استنادا إلى مبادئ كلية شاملة؛ إذ من حق البشر أن يعاملوا فيما يتعلق بالحرية والعدل، استنادا إلى معايير سلوكية لائقة من قبل القوى العالمية أو القومية، وأنه ينبغي إثبات الانتهاكات المتعمدة أو غير المتعمدة لهذه المعايير ومحاربتها بشجاعة». (صور المثقف، ص9)

إن سعيد لا يؤيد تحليل بندا الميتافيزيقي لدور المثقفين الذين يعدهم المفكر الفرنسي «جماعة صغيرة جدا من الملوك – الفلاسفة الموهوبين المتفوقين، الذين يتمتعون بالأخلاق العالية ويمثلون –من ثمّ– ضمير البشرية». لكنه رغم ذلك مأخوذ بالصورة الجذابة للمثقف الرافض لأية سلطة دنيوية، المثقف الشجاع بصورة مدهشة، والقادر على قول الحقيقة للسلطة.

في ضوء هذا الانحسار بالشجاعة الأخلاقية العالية لجوليان بندا يبدو تحليل سعيد لواقع المثقف في العالم المعاصر عودة إلى المفهوم السارتري للمثقف الملتزم، خصوصا أن الحضارة المعاصرة تشجع المثقف على التحول إلى مجرد متخصص يسجن نفسه داخل حقل تخصصه، مبتعدا تمام الابتعاد عما يجري حوله من أحداث وما يرتكب من جرائم وفظائع بحق البشر أفرادا وجماعات. إن وحش التخصص والاحتراف، والتكسب من المهنة، هو ما ينبه سعيد إلى خطره الذي يتهدد المثقفين في العالم المعاصر. وهو الأمر الذي يجعله ينادي بتحول المثقف إلى شخص هاو في حقل الثقافة لا تجتذبه إغراءات السلطة السياسية والشركات الكبرى التي تدعوه للعمل لمصلحتها، ورهن نتائج عمله برغباتها وأهدافها التي قد تمثل أضرارا كبيرة تلحق بالأفراد أو بمجموعات معينة من البشر.

(3)

الباحث والأكاديمي الهندي شيلي واليا في كتابه: «إدوارد سعيد وكتابة التاريخ»[5] يلتفت إلى العناصر الأساسية المكونة لنظرية إدوارد سعيد في التاريخ وتسجيل التاريخ، بالمعنى الواسع والشامل لمفهوم التاريخ؛ بوصفه يضم بين جوانحه الممارسات الإنسانية، اللغوية وغير اللغوية جميعها. ويشرح واليا تطور هذه النظرية التي استفادت بعمق من كتابات ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي وريموند وليامز ونعوم تشومسكي، على ما بين هؤلاء المنظرين الكبار من اختلاف في النظرة وتباين في رؤيتهم للتاريخ وكتابته.

وهو يرى أن عمل سعيد «يتحرك ما بين حقول الأدب والتاريخ والسياسة، وينطلق من علم الاجتماع ليقرأ الأوبرا وبقية الفنون» (ص:10). وبسبب من اتساع الحقول المعرفية التي يخوض معها عمل سعيد النقدي جدلا مستمرا فإن غاية سعيد تتجاوز القراءة الموضعية للنصوص، والاهتمام بالنصية والتناص، إلى التوصل إلى بعض الأسس النظرية والعملية التي تحكم إنتاج النصوص في سياقات تاريخية معينة.

يبدو أن تدرج عمل إدوارد سعيد، الذي يركز على عدد محدود من الأعمال الأدبية والفنية الغربية، مقلبا هذه الأعمال الكبرى على وجوهها في معظم ما كتبه (من نصوص جوزيف كونراد التي تعيد كتابة السيرة الجوانية للكاتب البريطاني ـ البولندي، مرورا بكتابة سيرة فلسطين في «المسألة الفلسطينية»، وصولا إلى كتابي «الاستشراق» و«الثقافة والأمبريالية»)؛ هو دلالة على كون مشروعه النقدي يتجاوز أفق البحث الأكاديمي في الأدب والثقافة نحو إقامة نموذج نظري لكيفية عمل الخطابات في شروط تاريخية بعينها؛ تماما كما فعل ميشيل فوكو في مشروعه الذي أراد أن يدرس فيه الأنظمة الخطابية وعلاقة المعرفة بالقوة على مدار تاريخ الغرب الحديث.

في هذا السياق من الاهتمام بمساهمة إدوارد سعيد في حقل نظرية التاريخ يحاول واليا أن يموضع كتابات سعيد في الجدل ما بعد الحداثي حول مفهومي الحقيقة والتاريخ، وهو يرى أن صاحب «الاستشراق» يؤمن بأن الحقيقة ذات طبيعة سياسية علائقية، وأن عمل سعيد –رغم أنه لا يرفض كليةً صحة المنهج التجريبي– يفتح أمام المؤرخ الأدبي والاجتماعي أفقا شديد الاتساع من رؤية التاريخ، وذلك من خلال تشديده الدائم على الطبيعة الأيقونية للعلامات والرموز اللغوية، وكذلك للغة نفسها.

ويدلل سعيد على ذلك بتحليله لعمل المستشرقين الأوروبيين الذين كانت كتاباتهم محكومة بالمقتضيات السياسية والأيديولوجية لعملية بناء الإمبراطورية (ص: 19). وهو يستخدم للكشف عن تعالق المعرفة الاستشراقية بالقوة الإمبريالية الغربية –في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين– مفهوم فوكو للخطاب والأنظمة الخطابية، وكذلك مفهوم الهيمنة لدى غرامشي الذي يمده بأداة تحليلية قوية للتعرف على كيفية تحول الهيمنة إلى شيء تتفهمه الشعوب المستعمرة عبر توفر عامل الموافقة والقبول. بهذا المعنى يكون عمل إدوارد سعيد أكثر قربا، على الصعيدين النظري والتحليلي إلى غرامشي منه إلى فوكو، خصوصا أن عمل الأخير لا يمتلك –حسب سعيد– أية نظرية للمقاومة، ويغرق في نظرة تشاؤمية تمنعه من إصدار أي حكم على دور البشر في تغيير واقعهم غير المرغوب فيه.

فعلى صعيد العلاقة بالتاريخ يتخذ سعيد من النصوص الأدبية والكتابات التاريخية الغربية مناسبة لرؤية كيفية عمل الهيمنة. وهو «يفكك» النصوص الأوروبية ليستحث نوعا من التأويل الذي ينتمي إلى ما يسمى «دراسات التابع» Subultern Studies التي تساعد في فهم المنهجيات والوسائل المستخدمة في

عمليات الإخضاع والاضطهاد، وكيفية إعادة إنتاج ذلك في الأدب والموسيقى وغيرهما من الفنون؛ ومن ثمّ تصبح الأفكار موضعا لتوافق عمل علاقات القوة والمعرفة. ويشدد سعيد بهذا الخصوص على ضرورة أن يعمل المثقف على مقاومة ممارسات السلطة وأن يتنبه إلى الاستراتيجيات التي تستخدمها الهيمنة.

حسب واليا فإن «نقد سعيد الثقافي أنقذ الفكر الماركسي من نزعتي الحتمية والاختزال الاقتصادي(...). وقد تبنى سعيد نموذج غرامشي ليتمكن من كتابة مراجعة للتاريخ؛ يتمثل اهتمامها الأساسي في التشديد على مادية الأفكار، وعلى صياغة نظرية للممارسة السياسية ولمفهوم الهيمنة الذي ينطوي على اقتراح رئيسي: أي على حيوية اللغة بوصفها بنية اجتماعية فاعلة مشحونة بالحيوية، قادرة على لعب دور مادي في صنع التاريخ الاجتماعي للعالم. ففي عملي غرامشي وسعيد ليس التاريخ بمثابة «القضاء والقدر»؛ لأنه يتأثر بالأفكار لا بالاقتصاد فقط كما تعتقد الماركسية الأرثوذكسية. ولا يعطي كل من غرامشي وسعيد أية أهمية للأفكار الكونية الشاملة؛ لأنهما يؤمنان بأن الأحداث والأفكار جميعا ذات طبيعة تاريخية محكومة بشروط الزمان والمكان». (ص: 35)

استنادا إلى الرؤية السابقة في تحديد شروط عمل الهيمنة يكتب سعيد عمليه الأساسيين: «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» من خلال فحص كتابات المستشرقين وجيوش «الخبراء» في شؤون الشرق ممن كانوا في خدمة الإمبراطورية. كما يقرأ العلاقة المعقدة التي قامت بين الثقافة والإمبريالية في دول استعمارية مثل بريطانيا وفرنسا في القرن التاسع عشر، وكيف أثرت هذه العلاقة عميقا في الإنتاج الثقافي الذي يمتد من الرواية، مرورا بالأوبرا والشعر، وصولا إلى الصحافة. وإذا كان سعيد قد تأثر في كتابه «الاستشراق» بمفاهيم فوكو عن أنظمة الخطاب وكيفية عملها، وعلاقة القوة بالمعرفة، فإنه يتحرر في «الثقافة والإمبريالية» من حتمية فكر فوكو، ويقترح للخروج من دائرة رد الفعل على ثقل تاريخ الهيمنة والاضطهاد الغربيين نوعا من القراءة الطباقية التي تعيد فحص النصوص الغربية في مقابل قراءة النصوص المقاومة التي أنجزها أبناء المستعمرات. ومن خلال هذا النوع من القراءة يعمل سعيد «على تحرير الثقافة والأدب من اهتماماتهما الضيقة وشدهما نحو فضاء التفاعل التاريخي. ومن ثمّ فإن مفاهيم من قبيل: الهجرة، والتوتر الإثني والجغرافي، وتعذر اجتناب العامل المحليّ، وتعذر اختزال عامل التنوع؛ تشكل معارضة قوية لكل نزعات الماهويّة والكوننة التي تسود الخطاب الغربي». (ص: 57)

تؤثر هذه القراءة –التي يطورها إدوارد سعيد على مدار عمله الفكري والنقدي– على رؤيته لدور الناقد، وهو يكرس معظم كتابه «العالم والنص والناقد» ليشرح الوظائف التي ينبغي للنقد أن يضطلع بها في عالمنا المعاصر. على الناقد أن «يعارض كل أشكال الاستبداد، والهيمنة والإخضاع والظلم والتعسف؛ إن غاياته الاجتماعية تتمثل في إنتاج معرفة ليس فيها قدر من الإكراه، معرفة تسعى إلى تحقيق الحرية الإنسانية»[6].

وهو يرى أن النصوص الأدبية «في أكثر أشكالها مادية تكون منشبكة بالظرف والزمان والمكان والمجتمع. باختصار إنها موجودة في العالم [في الدنيا]، ومن ثمّ فإنها دنيوية» (العالم..، ص35).

وعلى هذا الأساس فإن هدف «النقد الدنيوي» هو «الوصول إلى إحساس مرهف بما تستلزمه قراءة أي نص، وإنتاجه وبثه، من قيم سياسية واجتماعية وإنسانية». (العالم..، ص26)

يرجع واليا اهتمام إدوارد سعيد بدنيوية النصوص وانشباكها بالزمان والمكان والظروف المحيطة بوضع سعيد الشخصي فـ«كتابة سعيد تشدد على ارتباط النقد بالحياة، لكونه فلسطينيا مقتلعا يعيش في الولايات المتحدة، ولكونه على وعي دائم بموقفه السياسي الذي يشكل الخلفية الفعلية لما يؤمن به على الصعيد الأيديولوجي. لقد صاغ منجزه من نسيج منفاه الشخصي رافضا تثبيت نفسه في ماض جوهري غير متحول. إن الذاكرة والخيال والوهم والسرد والأسطورة تتفاعل جميعا، وبصورة مستمرة مع التاريخ والثقافة والقوة لتحقيق نوع من التجارب التي تتسم بالاستمرارية والاختلاف». (واليا، ص:63)

وهذا يفسر من وجهة نظر واليا توجه سعيد بعد الانتهاء من كتابه «الاستشراق» لإعادة كتابة تاريخ منطقة الشرق الأوسط في كتابيه: «المسألة الفلسطينية»، و«تغطية الإسلام»؛ إذ إن ذلك يمكنه من ربط التاريخ لا بالثقافة والسياسة فقط بل بـ«الذات» وتجاربها أيضا. وهو من ثمّ يؤمن أن على الناقد أن يموضع نفسه في العالم دون أن يفقد قدرته على رؤية ما يدور حوله في السياسة والمجتمع. وفي هذا السياق بالذات تحصل القطيعة بين عدد كبير من نقاد ما بعد البنيوية (المهووسين بمفهوم النصية، والذين يشيحون بوجوههم عن علاقة النص بالعالم) من جهة، وإدوارد سعيد من جهة ثانية؛ وتؤدي هذه القطيعة إلى تحول سعيد عن النظرية ودعوته لمقاومتها.

يكتب سعيد في «العالم والنص والناقد» مميزا بين النظرية والوعي النقدي:

«الوعي النقدي هو إدراك الاختلاف بين المواقف، وإدراك الحقيقة التي مفادها أن لا نظام أو نظرية يمكن أن يستنفدا الموقف الذي منه انبثقت أو إليه انتقلت هذه النظرية (...). إن الوعي النقدي هو إدراك مقاومة النظرية، وإدراك ردود الفعل التي تثيرها النظرية في التجارب والتأويلات الملموسة التي هي في صراع معها. وفي الحقيقة إنني أريد أن أذهب بعيدا وأقول: إن عمل الناقد هو توفير مقاومة للنظرية، وفتح هذه النظرية على آفاق الواقع التاريخي، على المجتمع والحاجات والاهتمامات الإنسانية. إن عمله هو أن يحدد الشواهد الملموسة المستخلصة من الواقع اليومي الذي يكمن خارج أو بعد منطقة التأويل». (العالم..، ص242)

نفهم من التمييز السابق أن التشديد على التاريخ والواقع اليومي والتجارب الإنسانية الحية والمجتمع وحاجات البشر يجعل إدوارد سعيد يغذّ الخطى مبتعدا عن التيار السائد في النظرية الأدبية، من أتباع جاك دريدا ونظريته ما بعد البنيوية؛ لأسباب تتعلق بطريقة نظر هذا التيار إلى التاريخ والمساهمة الإنسانية في صنع

التاريخ، ما يجعل إدوارد سعيد معاديا لكل نسبية تاريخية مفرطة.

****

الهوامش:

*) باحث وناقد من الأردن.

1. Valerie Kennedy, Edward Said: A Critical Introduction, Polity Press, Cambridge, UK, 2000
2. Bill Ashcroft and Pal Ahluwalia, Edward Said: the Paradox of Identity, Routledge, London, 1999
3. Edward Said, Orientalism: Western Conceptions of the Orient, Penguin Books, London, 1995, p. 27
4. Edward Said, Representations of the Intellectual, Vintage, London, 1994
5. Shelley Walia, Edward Said and the Writing of History, Icon Books (Uk) and Totem Books (USA), 2001
6. Edward Said, the World the Text and the Critic, Faber and Faber, London, 1984, p. 29

المسيحية العربية وتطوراتها من نشأتها حتى القرن الرابع الهجري

سلوى بالحاج صالح

عرض وتحليل: محمد الخزعلي*

أصل الكتاب رسالة دكتوراه قدمت إلى الجامعة التونسية بإشراف المفكر التونسي هشام جعيّط. يقع الكتاب في ثلاثة أقسام رئيسة، وَكُلُّ قسم يتشكل بدوره من مجموعة من الفصول. يدرس القسم الأول المسيحية عند العرب في الشام والعراق والجزيرة العربية قبل الإسلام. ويدرس القسم الثاني المسيحية العربية في فترة الخلافة الراشدة. أما القسم الثالث فيدرس أحوال المسيحية العربية في دار الإسلام المشرقية في العصرين الأموي والعباسي الأول؛ حيث يتناول المجال المسيحي العربي في دار الإسلام وعلاقته بالكنيسة في تلك الحقبة، وموقع الدولة والمجتمع والفقه الإسلامي من المسيحيين العرب ودورهم في الدولة والمجتمع، واختص الفصل الأخير من هذا القسم لمعالجة زوال المسيحية العربية في القرن الرابع الهجري.

والإشكالية التي يدرسها الكتاب، كما تبينها المؤلفة، تتمثل في دراسة "ماهية المسيحية العربية وهويتها في التاريخ باعتبار أن المقصود بالعرب هنا العرب من ذوي الأصل الخالص وليس المستعربين"(ص7). وعلى هذا، يكون عرب الشام والعراق، المقصودون هنا، هم القبائل العربية التي هاجرت إلى هذه البلاد من الجزيرة العربية (من الجزء الجنوبي بشكل خاص) والتي عادة ما تقترن هجراتها بانهيار سد مأرب في اليمن، مثل قبيلة تنوخ التي هاجر بعض منها إلى الشام وبعض آخر منها إلى العراق، وهي من القبائل الأولى التي تنصرت، وخاصة في الشام. ومن هنا فإن المؤلفة ترى أن "العرب دخلاء على بلاد الشام... وفي الوقت نفسه فإن المسيحية ديانة دخيلة عليهم"(ص15)، حيث أنها كما يبدو تربط الوجود العربي في هذه الديار بهذه الهجرات من الجزيرة العربية إلى كل من الشام والعراق، وهو أمر لا يقرها عليه بعض الباحثين الجادين في هذا الميدان(1). إن جون سبنسر ترمنغهام يرى أن العرب سكنوا سورية وفلسطين ووادي الرافدين وبابل وأجزاء من غرب إيران قبل الهجرات العربية من القرن الرابع الميلادي. ويؤكد المؤرخ الروماني بلينيوس(2) أن بلاد العرب في أواخر القرن الأول الميلادي كان تمتد حتى جبال أمانوس في الشمال، أي لواء الإسكندرونة الآن. ويؤكد المؤرخ اليهودي يوسيفوي فلافيوس أن العرب الأنباط كانوا يسكنون في منطقة واسعة تمتد من نهر الفرات مروراً ببلاد الشام حتى البحر الأحمر. أما لبنان وحوران وشمال فلسطين فكانت تحكمها قبال اليطوريين الغربين التي عاش المسيح عليه السلام بين ظهرانيها في الناصرة. ويرى ترمنغهام(3) أن اليطوريين الغربية العرب هم أول من آمن بدعوة السيد المسيح حيث رأت في دعوته الجديدة نقيضا لعقيدة اليهود الذين كانوا في ذلك الحين قد تحالفوا مع الرومان، وقد قاوم هذا الحلف دعوة السيد المسيح التي بدت على أنها دعوة عربية تناقض ذلك التحالف المذكور.

وعلى هذا تكون المسيحية قد انتشرت بين العرب منذ أيامها الأولى وما أن انقضى القرنان الأول والثاني حتى كانت المسيحية تنتشر بين العرب وخاصة في المنطقة العربية التي أصبحت بصرى الشام عاصمتها بعد إخضاع الرومان للأنباط عام 106 ميلادي. ولعل اكتشاف كنيسة في منطقة(4) رحاب بني حسن في شمال الأردن الحالية لدليل ساطع على انتشار المسيحية بين العرب في مرحلة مبكرة حيث يعود بناؤها إلى القرن الثاني الميلادي، ولعل وجودها في هذه المنطقة الريفية البدوية لدلالة أخرى على انتشار المسيحية بين القبائل العربية في مناطق شتى وليس في المراكز الحضرية فقط.

تؤكد المؤلفة أن الهجرات العربية إلى بلاد الشام والعراق لم تقع كلها في وقت واحد، حيث بدأت الهجرات إلى الشام منذ القرون الميلادية لأولى وتوصلت إلى عهد قريب من ظهور الإسلام. لكن معظم هذه الهجرات، كما ترى المؤلفة، وقعت بين القرنين الميلاديين الثالث والرابع، مثل هجرات قبائل سليح وتنوخ وغسان وطيء، حيث نزلت بعض بطون هذه القبائل وليس كلها، في الشام، وخاصة في بادية الشام، وهو الإقليم الذي كان يسمى بإقليم العربية الذي شمل أجزاء من جنوب فلسطين مع أجزاء كبيرة من الأراضي الواقع شرقي نهر الأردن، ولكن بعض القبائل، ترى المؤلفة، دخلت إلى سوريا وعاشت حياة نصف حضرية مثل قبائل سليح وتنوخ وبعض بطون طيء.

يتخذ الكتاب من القرن الرابع الميلادي منطلقاً لدراسة المسيحية العربية، حيث شهد هذا القرن البداية المؤكدة لانتشار المسيحية بين العرب وبذلك لا يولي الكتاب أهمية للمعلومات الواردة في الآثار النصرانية القديمة كالأناجيل وأعمال الرسل؛ لأنه يراها غامضة ولا يعتمد عليها في تحديد بداية تنصر العرب. وعليه فإن المسيحية لم تستقر في مختلف بلاد الشام إلا في بداية القرن الرابع الميلادي. وهذا أمر يخالف ما ذهب إليه العديد من الدارسين كما أشرنا سابقاً. لقد قسمت المؤلفة حقبة تطور المسيحية العربية قبل ظهور الإسلام إلى مرحلتين؛ الأولى: المسيحية العربية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، والثانية: شهدت ظهور المسيحية العربية اليعقوبية والملكانية وتطورها في القرن السادس حتى ظهور الإسلام. فيما يتعلق بالمرحلة الأولى، ترى المؤلفة أنه كان للرهبان والنساك والمتزهدين الدور الأكبر في اعتناق قسم من عرب الشام للمسيحية، أما الكنيسة فكان لها الدور الأكبر في تنصر عرب منطقة بعلبك. وفي هذه الحقبة تأسست عدة اسقفيات عربية لكنها بقيت مشتتة ومنعزلة عن بعضها بعضا. وكان المذهب الأرثوذكسي هو الذي طبع المسيحية في الشام في تلك الحقبة. أما المرحلة الثانية فكانت كما سلف، مرحلة انتشار المسيحية اليعقوبية (مذهب الطبيعة الواحدة) في القرن السادس الميلادي حيث انتشرت بين قبائل سليح وتنوخ وغسان بشكل خاص، بعد لقاء الحارث بن جبلة الملك الغساني بالراهب يعقوب البرادعي الذي قدم من جبل سيناء إلى بني غسان، والذي عين فيما بعد أسقفا للرها وخولت إليه السلطة على سوريا، في حين سمي الأسقف اليعقوبي

ثيودوري أسقفا لبصرى مع سلطة قضائية على المقاطعة العربية وبادية الشام وفلسطين عدا القدس، بينما كان مقره في مخيم ملك الغساسنة؛ أي أنه كان أسقفا متنقلاً، ولذلك سمي بأسقف العرب. وهكذا تأسست عام 543م أسقفية يعقوبية سميت "أسقفية غسان"، لكن هذا لا يعني عدم دخول قبائل عربية أخرى في المسيحية اليعقوبية. أما انتشار المذهب الملكاني بين عرب الشام، فقد ارتبط بتفكك مملكة غسان. وكان البطريرك غريغوريوس الأول بطريرك إنطاكيا الملكاني ناشطا في هذا المجال؛ حيث قام بحملة تنصير كبيرة بين عرب الصحراء في الشام ونجح في تحويل قبائل عربية يعقوبية إلى المذهب الملكاني. لقد كانت الملكانية المذهب الرسمي للدولة البيزنطية، ولذلك لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن اعتناق الغساسنة والعديد من قبائل عرب الشام للمذهب اليعقوبي وتمسكهم به يعد ضرباً من الشعور بالاستقلالية أو تعبيرا عن نزعة انفصالية عن الحكومة المركزية، وخاصة أن لغة الملكانيين الصقوسية كانت اليونانية في حين كانت لغة اليعاقبة هي السريانية. وهكذا يمكننا القول إنه عند قدوم الإسلام إلى بلاد الشام كانت المسيحية غالبة على عرب الشام، وإن أقدم القبائل العربية الشامية تنصرا هي سليح وتنوخ (القرنان الرابع والخامس) أما قبائل غسان وكلب وبنو عذرة وجذام وبراء وإياد، فكان تنصرها متأخراً (القرن السادس).

تسير المؤلفة في دراستها لانتشار المسيحية في العراق قبل الإسلام على نفس المسار السابق؛ فتؤكد أن الاستيطان العربي في العراق، في شكله القبلي، قد بدأ مع بداية القرن الثالث الميلادي. وقد استمر هذا الاستيطان حتى ظهور الإسلام. وقد امتد الاستيطان القبلي العربي على ضفتي الفرات من أقصى جنوب العراق إلى شمال الجزيرة الفراتية. لقد نزل بعض العرب في مدن العراق وقراه مثل الحيرة وعين التمر والأنبار وعانة وصولاً إلى نصيبين، وعايشوا سكانها حياتهم المدنية، في حين ظل أغلب قبائل العراق العربية محافظا على حياة البداوة في أجلى مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية. وترى المؤلفة أن أقدم الشواهد الثابتة على تنصر العرب في العراق تعود إلى القرن الرابع الميلادي، وكان ذلك بوساطة الأساقفة والرهبان. وما أن أتى القرن الخامس حتى أصبح المذهب النسطوري (نسبة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية، ت 450م) المذهب الغالب في المشرق (العراق وما وراءه) وانتشرت النسطورية (القول بالطبيعتين في المسيح) بعد طرد نسطور سنة 435م، على أيدي عدد من أساقفة سوريا حيث اتخذت من الرها مركزاً لها، ومن هناك انتشرت في الدولة الفارسية. ولا عجب أن تحتضن دولة الفرس هذا المذهب المناوئ لمذهب خصمهم الدولة البيزنطية التي كانت تتخذ من المذهب الملكاني مذهبا رسميا لها كما سلف ذكره.

أما في العراق فقد أصبحت الحيرة والأنبار من أهم مراكز المسيحية النسطورية في العراق. لقد انتشرت المسيحية في الحيرة في أواخر القرن الرابع الميلادي، ثم أصبحت الحيرة منذ مطلع القرن الخامس أسقفية تابعة لكرسي جاثليق المدائن. وكانت المسيحية المؤثرة في العرب في بداية الأمر هي المسيحية الأرثوذكسية قبل بروز

دور النساطرة واليعاقبة في تنصير سكان العراق، لكن بعد انتصاف القرن الخامس دخلت المسيحية النسطورية بين سكان العراق، ودخلت قبائل عربية عديدة من سكان الحيرة في المسيحية النسطورية، وعرف هؤلاء باسم العباد، ومن أشهرهم الشاعر عدي بن زيد العبادي. وقد تسامح الملك المنذر الثالث مع انتشار المسيحية في الحيرة بين أتباعه، وظهر التنافس بين المذهبين الأرثوذكسي والنسطوري، ولكن مع نهاية القرن الخامس كان الحضور النسطوري هو الغالب في الحيرة، حيث ساهم ملك الحيرة النعمان بن المنذر، أبو قابوس 585-613م في تركيز المذهب النسطوري في حضارة ملكه بعد تنصره. وقد ساهم سراة الحيرة في نشر المسيحية، حيث ساعدوا على بناء الأديرة والكنائس التي كانت تعج بها الحيرة وما حولها عند قدوم الإسلام إليها. ورغم غلبة المذهب النسطوري إلا أنه كان ثمة حضور للمذهبين الأرثوذكسي واليعقوبي بين نصارى الحيرة. أما الأنبار فقد اصبحت أيضا، كما سلف من مراكز النسطورية الشهيرة في العراق فقد كان لها منذ عام 486م أسقف نسطوري يدعى موسى، ثم تواصل تعيين الأساقفة النساطرة عليها إلى حدود عام 605م. وكان من أهم القبائل العربية المتنصرة في الأنبار تنوخ والنمر بن قاسط.

لقد جاء انتشار المسيحية اليعقوبية في العراق متأخراً (منتصف القرن السادس)، وكان ذلك الانتشار على يدي الرهبان بشكل خاص. وكان الحضور اليعقوبي كثيفاً بين القبائل العربية في الجزيرة الفراتية مثل: تغالبة الشمال وتغالبة عانة والبكريين وبني عجل وتنوخ والعاقوليين. ويبدو من هذا أن الطابع البدوي ظل غالباً على العرب اليعاقبة، ولذلك ظهرت اسقفيات القبائل وأسقفية التغالبة، إلى جانب أسقفيات الحيرة والأنبار وعين التمر.

وقد تحدثت المؤلفة عن انتشار المسيحية في الجزيرة العربية من خلال تقسيمها إلى أربع مناطق هي: الجنوب أو اليمن، والأطراف الشرقية للجزيرة العربية، ووسط الجزيرة العربية أي نجد واليمامة، ثم الحجاز. حيث تؤكد أن المسيحية دخلت اليمن بصورة ثابتة منذ القرن الرابع واستمرت بالانتشار على مراحل عديدة خلال القرنين الخامس والسادس. ودخلت المسيحية اليمن عبر خطوط تبشير مختلفة؛ فبعضها انطلق من سوريا وبعضها من مصر وبعضها من العراق والحبشة، في حين جاء بعضها عن طريق الصحراء العربية أو البحر الأحمر. ولعل هذا راجع لارتباط التبشير المسيحي في اليمن بالعلاقات التجارية والسياسية مع كل من بلاد الشام والعراق والحبشة. ومن هنا، أيضا، تعددت أصول المسيحية في اليمن بين أصول يونانية وأخرى سريانية. وقد واجهت المسيحيين في اليمن وحضرموت مضايقات وانتكاسات على أيدي اليهود الموجودين هناك، لكن المسيحية وجدت العون من الأحباش مما أدى إلى تجددها ثانية.

ولعل قصة أصحاب الأخدود من المسيحيين وحرقهم التي وردت في القرآن الكريم أنصع دليل على ذلك. ولكن عند ظهور الإسلام كانت المسيحية في اليمن منكمشة في نجران وصنعاء وعدن حيث كانت العلاقات

بين مسيحيي اليمن وكنائس مصر والشام والحبشة قد تعطلت ودخلت مرحلة الجمود. وكان الحضور المسيحي في الأطراف الشرقيه للجزيرة العربية امتدادا لفضاء الكنيسة النسطورية. لقد بشر الراهب النسطوري عبد يشوع بالمسيحية في البحرين في أواخر القرن الرابع، وكان هذا الراهب من ميسان في جنوب العراق، مما يعني أن المسيحية انتشرت في هذه المناطق منذ القرن الخامس الميلادي. وساد هنا المذهب النسطوري وغابت المذاهب الأخرى. ووجدت في المنطقة الشرقية أسقفيات في البحرين وعمان لكنها ظلت تابعة للكنيسة الأم في العراق ولم تشكل كنيسة عربية إقليمية. ورغم انتشار المسيحية في هذه المناطق ظل العديد من القبائل على دين آبائها وأجدادها. وقد اعتنق بعض بطون القبائل المسيحية بينما ظل بعضها الآخر بعيدا عن ذلك كما هو الحال مع بني عبد القيس وربيعة وتغلب وبكر مثلاً.

أما وسط الجزيرة العربية فقد دخلته المسيحية قبل القرن السادس، كما تدل على ذلك الأبنية التي بناها النصارى هناك. وقد كان لبني المرار الكنديين سيطرة على مناطق وسط الجزيرة العربية أي نجد واليمامة. وقد ساهم هؤلاء الكنديون في نشر المسيحية بعد اعتناقهم لها. ولعل نقش دير هند الكبرى الذي بنته هند بنت الحارث الكندية أم عمرو بن هند أكبر دليل على انتشار المسيحية بين عرب كندة، حيث كانت تفخر بكونها "أمة المسيح وأم عبده". وقد تنصرت كذلك بطون من قبائل طيء وغطفان وحنيفة وغيرهم. وكانت المسيحية قد دخلت اليمامة من الشمال عبر نجد ولكن لم يقم أي تنظيم كنسي بين عرب نجد واليمامة.

لم تتوسع المؤلفة في حديثها عن انتشار المسيحية في الحجاز، لكنها تقرر أن التبشير المسيحي في الحجاز كان غائباً. وأن المسيحيين هناك كانوا من الأجانب، أما مسيحيو أهل البلاد فكانوا حالات نادرة، إِلاَّ أَنَّهَا تقر بوجود بعض المسيحيين من بني كلب في تبوك. وكانت إشارات القرآن الكريم إلى النصارى، برأي المؤلفة، إشارات عامة تتحدث عن طبيعة المسيح و المسيحية لا عن نصارى يثرب بالذات. ومما يدل على الحضور الضعيف للنصارى في الحجاز أن أهل السير لم يشيروا إلى مقاومة نصارى يثرب للرسول الكريم كما فعل اليهود مثلاً. ورغم وجود الرهبان والأديرة في وادي القرى وعلى طول الطرق المؤدية إلى الشام ظل الحجاز خالياً من أي حضور لنظام ديني مسيحي ولأسقفيات. وهكذا رغم الحضور المسيحي واليهودي في الجزيرة العربية، ظلت الوثنية هي المعتقد الغالب على السكان هناك.

ويبدو أن حديث المؤلفة عن انتشار المسيحية في الحجاز لا يختلف عن حديث ترمنغهام(5) عن ذات الموضوع.

يبدأ القسم الثاني من الكتاب: بالحديث عن موقف القرآن من العقيدة المسيحية، وهو ما يمكن إيجازه بأن القرآن قد حكم على المسيحية حكماً قطعياً بأنها تحريف وتزوير لرسالة عيسى –عليه السلام–، ولكتاب الله والإنجيل، وذلك لأن المسيحية أشركت عندما روج أتباعها عقيدة التثليث والتجسد وصلب عيسى. وقد ميز

القرآن بين المسيح والمسيحيين؛ حيث نزهه عن أفعالهم وتحريفاتهم وتزويرهم لرسالته السماوية. وقد عد القرآن رسالة عيسى رسالة توحيد تتدرج في سلسلة الأنبياء بدءا بإبراهيم الخليل مرورا بموسى –عليهما السلام–، وانتهاء بمحمد –صلى الله عليه وسلم–، الذي أتى مكملاً لهؤلاء الرسل الذين أتوا جميعاً برسالة الإسلام. من هنا كان القرآن هو المعيار لمدى صحة أو خطأ ما يدعيه النصارى حول المسيح عيسى وأمه مريم، وإن ما يخالف ما جاء في القرآن عنهما ليس إلا تحريفا وتزويرا، ومن هنا كانت المسيحية عقيدة باطلة حسب حكم القرآن عليها.

وفوق هذا، فقد عد القرآن أن من يصدق رسالة محمد التي بشر بها عيسى والإنجيل هم أتباع عيسى الحقيقيون، وبذلك لا مفر من أن يؤمنوا بالإسلام دينا. ومع ذلك فقد وقف القرآن من المسيحيين موقفا مرنا وإيجابيا مقارنة بموقفه من اليهود. ولكن من يدقق في ردود القرآن على المسيحية يلاحظ أنه لم يتبع في ذلك منهجا معينا، ولم يفند كل عقائدها كما جاءت في المجامع الكنسية السابقة على الإسلام، إنَّمَا يبدو أن تلك الردود كانت على ما شاع عن عقائد بين المسيحيين في الجزيرة العربية وأطرافها وهي عقائد لها بعض الخصوصية. ولأن القرآن عد المسيحيين أهل كتاب فقد حدد التعامل معهم، في حال تمسكهم بعقيدتهم، بأن يدفعوا الجزية تمييزا لهم عن الوثنيين الذين لم يكن أمامهم إلا الإسلام أو السيف.

وأخيراً، يمكن القول بأن خطاب القرآن عن المسيحية تطور من الدعوة للإسلام عن طريق الْـحُجَّة والترغيب والترهيب، إلى التحذير والتهديد ثم إلى القتال، في نهاية المطاف، إذا رفضوا أداء الجزية.

ولكن كيف عامل الرسول محمد –عليه السلام– المسيحيين العرب؟ اتجه الرسول للتعامل مع المسيحيين بعد فراغه من قريش واليهود، وكانت فترة توجهه إلى المسيحيين قصيرة لم تتعد خمس سنوات. وقد دخل الإسلام في هذه الفترة القصيرة عدد قليل من مسيحيي دومة الجندل وكلب ونفر قليل من غسان وبراء وبعض التغالبة. وهكذا ظل أغلب المسيحيين في أطراف الشام الجنوبية على دينهم عند وفاة الرسول –عليه السلام–. وينسحب هذا على مسيحيي الجنوب؛ حيث ظل مسيحيو نجران على دينهم، وكذلك كان الأمر مع أقسام من بني ناجية وكندة وحمير. وليس ثمة ذكر لأي اتصال مع مسيحيي العراق في الفترة النبوية. وقد اعتمد الرسول في دعوة المسيحيين للإسلام أسلوبين؛ حيث حمل على بعضهم عسكرياً (دومة الجندل وأطراف الشام)، وبعث رسله وكتبه ومن يحاور أو يجادل مسيحيي نجران. وقد تراوحت مواقف المسيحيين العرب بين المقاومة في البداية، ثم الخضوع (كلب ودومة الجندل) وبين التحالف مع الروم ضد المسلمين (جنوب بلاد الشام) أو الاستجابة السريعة للدخول في الدين الجديد (عبد القيس، سادة حمير، ناجية).

ومع ذلك لا يمكن الحديث عن مواجهة كبرى بين الإسلام والمسيحية كما حدث مع قريش واليهود، وفوق هذا، ليس ثمة مصدر يذكر أن المسيحيين قد بادروا بالهجوم على أي موقع من مواقع المسلمين، ولم

تقع تلك الحملة التي أعد لها الروم لمهاجمة المسلمين وكان سيشارك فيها مسيحيون عرب من جنوب بلاد الشام، قبل غزوة تبوك. ويبدو أن أسلمة المسيحيين العرب أو عدمها ارتبطت بأسباب مختلفة؛ فقد أسلم بعضهم حفاظا على مصالحه (سادة حمير)، أو لعدم تعمق المسيحية في النفوس حيث كان دخولهم في المسيحية حديثا عندما أتى الإسلام (كلب، دومة الجندل، عبد القيس في البحرين). أما من تعمقت المسيحية في نفوسهم (نجران) فقد بقوا على دينهم، رغم كل محاولات الرسول لاستمالتهم إلى الدين الجديد.

أما عن حال المسيحية العربية في عهد الخلفاء الراشدين فيمكن القول إنه بعد الاتصالات الأولية بين المسلمين وبعض المسيحيين في عهد النبوة شهدت فترة الخلافة الراشدة بداية زوال المسيحية بين العرب في الجزيرة العربية وتقلصها وتلاشيها في الشام والعراق. فقد تم الانتصار على مسيحيي الأطراف الشمالية للجزيرة العربية الذين تمردوا (دومة الجندل)، ثم الاستحواذ على الحيرة رغم بقائها مركزاً للمسيحية العربية حتى ذلك الحين. لكن خلافة عمر شهدت تحولات عديدة؛ مثل إجلاء مسيحيي نجران وتوطينهم في جنوب العراق، وارتحال جماعات المسيحيين العرب (إياد وغسان) من الشام والعراق إلى بلاد الروم، في حين تحول قسم هام من مسيحيي الشام والعراق إلى الإسلام. وقد شهدت خلافة عثمان زوال المسيحية من عمان. ويمثل قضاء علي بن أبي طالب على تمرد مسيحيي بني ناجية قرب ساحل فارس، وإرجاعهم إلى الإسلام المرحلة الختامية من تاريخ المسيحية في عهد الخلفاء الراشدين. وهكذا لم تتمكن المسيحية العربية من مقاومة الإسلام أو الصمود أمام زحفه عليها، كما كان الحال مع المسيحية السريانية والمسيحية اليونانية، خاصة في الشام والعراق.

أما القسم الثالث والأخير من الكتاب: فيعالج –كما سلف– أحوال المسيحية العربية في المشرق في العصرين الأموي والعباسي الأول. وتبين المؤلفة هنا أن الأمويين سلكوا مع المسيحيين العرب سياسة اتسمت باللين والتسامح، ولعل علاقة الشاعر الأموي المسيحي الأخطل مع الخليفة عبد الملك خير شاهد على ذلك. وقد اختلط الشعور الديني بالشعور القبلي عند بعض المسيحيين العرب في هذه الحقبة، وهذا ما نجده مثلاً عند قبيلة تغلب. وفي هذه الحقبة ازدهرت الكنيستان اليعقوبية والنسطورية، واتسعت مساحة التعايش بينهما. وهكذا كان للتغالبة أبرشيتان في العهد الأموي ولم تختف هاتان الأبرشيتان إلا في الربع الثاني من القرن العاشر الميلادي. وقد توحدت أبرشية التغالبة الجنوبية مع أبرشية نجران في مطلع القرن العاشر الميلادي. ولكن من الملاحظ أن كل أساقفة التغالبة كانوا من غير العرب؛ فقد تم تعيين خمسة أساقفة في عهد البطريق ديونسوس الأول(818–845م)، ولعل هذا يشير إلى عدم استقرار وضع الأساقفة بين عرب تغلب خاصة منذ القرن التاسع الميلادي.

وقد كان في منطقة نجران الكوفة أبرشية يتبع لها مجموعتان من المسيحيين العرب؛ الأولى مجموعة نصارى نجران خارج الكوفة، ومجموعة أخرى صغيرة تقيم داخل المدينة. وقد تقلص عدد نصارى نجران في العهد الأموي إلى حد كبير حيث لم يتجاوز عددهم في مطلع القرن الثامن أربعة آلاف نسمة. وقد تعددت المذاهب داخل طائفة نجران؛ فظهرت أبرشية للنجرانيين اليعاقبة في القرن التاسع لكنها لم تكن مستقلة وسرعان ما زالت بانقضاء القرن العاشر الميلادي. وظلت المسيحية اليعقوبية منتشرة بين التغالبة والتنوخيين وسليح والنجرانيين من بني الحارث بن كعب وطيء وكلب في كل من العراق والشام والجزيرة الفراتية. وقد أدى انتشار الإسلام إلى انتهاء النشاط التبشيري بين العرب مما جعل استمرار المسيحية بين هذه القبائل يعتمد على التوالد فقط لا على التبشير.

وفي هذه الفترة ظلت الحيرة والأنبار مركزين مهمين للمسيحية النسطورية التي استمرت منتشرة بين أهل الحيرة والأنبار لفترة طويلة نسبياً بعد الإسلام، وقد استمر تعيين أساقفة على أهل الحيرة والأنبار حتى أواخر القرن العاشر. ويمكن القول إن أسماء هؤلاء الأساقفة تدل على أنهم كانوا من غير العرب. ويمكن القول أيضا إن المجال العربي اليعقوبي كان أوسع من المجال العربي النسطوري في العهد الإسلامي، غير أن المسيحية العربية النسطورية عمرت لمدة أطول من المسيحية العربية اليعقوبية. وقد تميز العرب النساطرة وخاصة العباد، بدور فعال في نشاط كنيستهم، بعكس اليعاقبة العرب الذين لا نجد ذكراً لنشاط لهم في كنيستهم. وقد أصبح المسيحيون العرب، ولأسباب كثيرة، أقلية صغيرة، في هذا العهد، وسط محيط مسلم كبير، فكيف كانت العلاقة بين هذه الأقلية وتلك الأغلبية من حيث التعامل الضريبي والديني والمناكحة؟ وما موقف الفقه السني من المسيحية العربية؟ وما مساهمة المسيحية العربية في النواحي الثقافية والاقتصادية في الدولة والمجتمع؟ يمكن إيجاز ما أوردته المؤلفة عن هذه الأمور بأن كتب الفقه السني قد تحدثت عن المسيحية العربية بكثافات متفاوتة. فالمالكية، بعكس الشافعية والحنابلة والحنفية، لم يهتموا كثيراً بأمرهم، ويبدو أنهم نظروا إليهم على أنهم فئة عادية من أهل الكتاب، وعليه يسرى عليهم ما يسرى على الذميين الآخرين من أحكام. أما الشافعية والحنابلة فعاملوهم معاملة خاصة وذلك بالاكتفاء بأخذ العشر منهم في تجارتهم، وعوملوا كالمجوس في مجال المناكحة وأكل ذبائحهم، حيث حرمتها الشافعية. وقد تميز المذهب الشافعي بالتشدد، مقارنة بالمذاهب السنية الأخرى تجاه المسيحيين العرب، حيث تم إخراجهم من فئة أهل الكتاب، وتحقيرهم والحط من شأنهم، وتم تحريم مناكحتهم وأكل لحم ذبائحهم. وشاركت الحنفية الشافعية منذ القرن الثاني للهجرة في بعض التصلب في معاملة المسيحيين، وذلك بإجبارهم على ارتداء أزياء معينة، ومنعهم من ممارسة شعائرهم بحرية، وتحديد فضاء تنقلاتهم وإقامتهم. ولا تورد المؤلفة الأسباب أو الظروف التي استجدت في المجتمع والتي دفعت الحنابلة إلى هذا التشدد.

ورغم كل ما سبق ظل المسيحيون العرب في هذه الحقبة، ممثلين بنسب كافية، وكبيرة أحياناً، في الفئات المهنية العليا في المجتمع؛ حيث أثروا التراث العربي وأغنوا اللغة العربية من خلال نقلهم للتراث الفكري والديني والعملي اليوناني والسرياني إلى العربية. ولا ننسى أن نذكر بروز شعراء كبار من بينهم وخاصة في العصر الأموي، كان لهم شأن كبير في تاريخ الشعر العربي. وقد مكنت هذه العوامل بعض المسيحيين العرب من أن يجدوا الحضوة الخاصة عند الخلفاء المسلمين وأن يكونوا ملازمين لبعض الخلفاء والأمراء. وقد اعتمد هذا، في حالات معينة، على مزاج الحاكم سلبا أو إيجاباً. وفي حالات كثيرة كانت تحكم هذه العلاقة المصلحة المتبادلة بين الفئات المسيحية والفئات الحاكمة، ومن هنا لم تكن ثمة مشكلات بين المسيحيين العرب والسلطة السياسية، وإنما كانت مشكلاتهم مع بعض الفقهاء من حيث التصلب أو التسامح.

يثير الجزء الأخير من القسم الثالث من هذا الكتاب مسألة خلافية وذلك عند الحديث عن زوال المسيحية العربية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) من حيث الأسباب والآليات. فعلى سبيل المثال، تعزو المؤلفة زوال طائفة نجران إلى الموت والدخول في الإسلام وتوقف النشاط التبشيري بعد ظهور الإسلام. أما نصارى تنوخ وسليح فقد دخلوا الإسلام طوعا أو إكراهاً وخاصة في العصر العباسي (في عهد المهدي)، مِمَّا اضطر بعضهم إلى الهجرة إلى أرمينية. وقد أدى تراجع أهمية الحيرة والأنبار إلى نهاية هذين المركزين المسيحيين الهامين، وقد مثل خراب الحيرة في القرن الرابع الهجري نهاية المسيحية النسطورية في جنوب العراق، حيث تعرضت الحيرة إلى عمليات نهب وهدم قام بها الأعراب، فكان عدد سكانها في الربع الأول من القرن الرابع الهجري قليلا حيث هاجر العديد من منهم إلى الكوفة وهي المدينة التي أدى تأسيسها إلى القضاء على أهمية الحيرة. ويدل سكوت التاريخ الكنسي عن ذكر أبرشية تغلب منذ النصف الثاني للقرن العاشر الميلادي على زوال المسيحية بين بني تغلب، وقد تراجع الحضور المسيحي في الجزيرة الفراتية في هذه الحقبة بسبب دمار العديد من المراكز المسيحية نتيجة الاضطرابات السياسية الناتجة عن الصراع بين بني حمدان والترك، مثل مدينة بلد ونصيبين. وقد أدت الصعوبات التي واجهت تغلب إلى التأثير على وجودها في الجزيرة الفراتية مِمَّا تسبب في إضعافها وتشتتها وفقدانها لبعض ديارها مثل بلد وسنجار وماردين. ولعل أهم تلك الصعوبات نتجت عن الحروب بين قبائل تغلب أو بين تغلب وقبائل من ربيعة في أيام المتوكل، مما أدى إلى رحيل فريق من تغلب إلى أرض الروم سنة 330هـ، في حين عادت قبائل تغلبية أخرى إلى الجزيرة العربية، في تلك الحقبة، ويبدو أنهم تخلو عن مسيحيتهم عند عودتهم.

وهكذا ترى المؤلفة أن القرن الرابع الهجري قد شهد زوال المسيحية العربية في دار الإسلام في المشرق لأسباب عديدة مثل دخول هؤلاء المسيحيين في الإسلام طوعاً أو كرها في أحيان قليلة، وتشتت بعض القبائل المسيحية وخروجهم من بيئتهم المسيحية، وضعف الرهبنة وتلاشيها منذ القرن الثامن الميلادي وهي

العامل الأهم في نشأة المسيحية العربية أساسا. ومع هذا تختم المؤلفة كلامها بالتنويه بذكر أسماء عشائر عربية مسيحية تعيش اليوم في الأردن وسوريا ولبنان وفلسطين، دون أن تذكر شيئا عن أصول هذه القبائل، حيث تعيد المؤلفة تأكيد مقولة انتهاء المسيحية العربية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). ولكن يبدو من الملائم هنا أن نذكر هنا أن العديد(6) مِمَّن كتبوا عن المسيحيين العرب في بلاد الشام خاصة لا يشاركون المؤلفة الرأي بانتهاء المسيحية العربية عند نهاية القرن العاشر الميلادي، إذ يرى هؤلاء أن المسيحيين الحاليين، في الشام خاصة، هم أحفاد المسيحيين العرب القدماء من تنوخ وغسان على وجه الخصوص.

وأخيرا: لا بد من القول إن المؤلفة عالجت موضوعا شائكا محفوفا بالمخاطر والمنزلقات الدينية والسياسية والتاريخية، ولكنها استطاعت أن تلم شتات موضوعها بكفاءة عالية وبموضوعية كبيرة في أغلب الأحيان، واستطاعت بذلك أن تؤلف من هذا الشتات أطروحة تلقي الضوء على هذا الموضوع المتشعب مِمَّا يجعل كتابها هذا عونا كبيرا للباحث في المسيحية العربية بشكل خاص، وفي التاريخ بوجه عام؛ وقد ساعدها على هذا رجوعها إلى العديد من المصادر والمراجع بلغات عديدة مختلفة.

****

الهوامش:

*) الكتاب لباحثة من تونس، والمقالة لباحث وأكاديمي من الأردن.

1- J.S.Trimingham Christianity Among the Arabs in the PreIslamic Times, Longman, Coadon,1979.p.l

2- نقلا عن جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، المجلد الأول، دار العلم للملايين، بيروت، دار النهضة، بغداد، 1976، ص144. ويوافق على هذا الرأي كل من لويس شيخو النصرانية وأدابها بين عرب الجاهلية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1989، وكذلك Irfan Shahid، Rome and the Arabs, Dumbarfon Oaks, Washington, D.C. 1984.

3- trimingham, p.154.

4- مولاي محمد جانيف المدنية ضد القرية: تأملات حول الاستيطان البيزنطي المتأخر في منطقة شمال الأردن. أنباء، معهد الآثار والأنثروبولوجيا، جامعة اليرموك. عدد23، 2001، ص23.

5- Ibid, pp.258-266.

6- انظر مثلاً:

أ- عيسى إسكندر المعلوف، دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف، المطبعة العثمانية، بعبدا، 1907-1908.

ب- لويس شيخو، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، دار المشرق، بيروت، ط2، 1989.
جـ- فيليب حتي، تاريخ سوريا ولبنان، بيروت، 1959.
د- مصطفى الدباغ، القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين، دار الطليعة، بيروت، 1979.
هـ- حسين عمر حمادة، تاريخ الناصرة وقضاها، دار منارات، عمان، 1982.
ز- فكتور سحاب، العرب وتاريخ المسألة المسيحية، دار الوحدة، بيروت، 1986.

انتهيت من مراجعته 2008-08-14